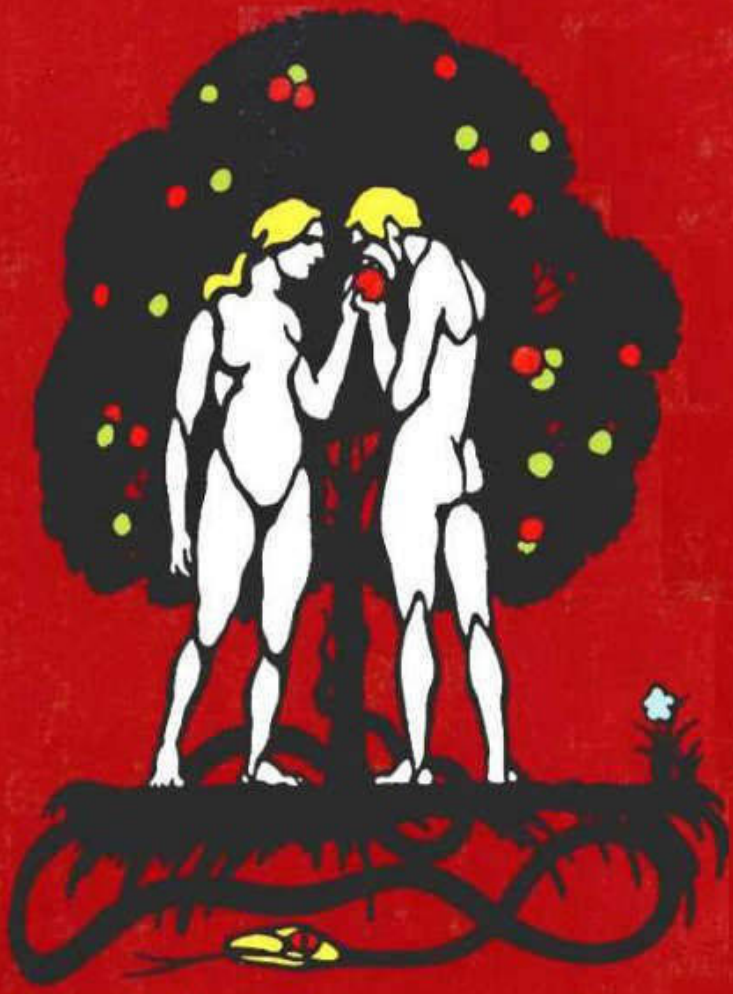
– Elaine Pagels

– ADÁN, EVA Y LA SERPIENTE

Sexo y política en la antigua cristiandad



La profesora Pagels, ayudada por una beca MacArthur (1980-85), escribió «Adán, Eva y la serpiente: Sexo y política en la antigua cristiandad», que examina el mito de la creación y su rol en el desarrollo de actitudes sexuales en el cristianismo occidental. Documenta el cambio en la historia cristiana cuando los cristianos empezaron a concentrarse en un significado de la historia del Génesis que acentuaba la pecaminosidad de la naturaleza humana y la sexualidad.

En los «Los Evangelios Gnósticos» y «Adán, Eva y la serpiente», Elaine Pagels examina la forma en que las mujeres han sido vistas en la historia del cristianismo, por tanto estos textos han sido importantes en el estudio femenino de la religión.

epublibre

Elaine Pagels

ADÁN, EVA Y LA SERPIENTE

Sexo y política en la antigua cristiandad

ePub r1.1
Rusli 01.09.14

Título original: *Adam, Eve, and the Serpent. Sex and Politics in Early Christianity*

Elaine Pagels, 1998

Traducción: Teresa Camprodón

Editor digital: Rusli

ePub base r1.1

FCYEC SCRIPTORIUM EX LIBRIS
Carnulus in culpa est

A nuestro querido hijo Mark,
que durante seis años y medio
alegró nuestras vidas con su presencia
(26 de octubre de 1980-10 de abril de 1987)

AGRADECIMIENTOS

Este libro se basa en una investigación originalmente publicada, en su mayor parte, en revistas especializadas (citadas en nota al principio de cada capítulo), y que he revisado con el fin de hacerla más accesible a un público más general. Durante los ocho años de investigación y redacción he consultado a muchos eruditos y amigos. Estoy particularmente agradecida a los que han leído el original completo y me han ayudado con sus correcciones, críticas y aliento: Thomas Boslooper, Peter Brown, Elizabeth Clark, Linda Hess, Martha Himmelfarb, Bentley Layton, Wayne Meeks, William Meninger, O. C. S. O., Alan Segal, S. David Sperling y Robert Wilken; y a los que me han brindado sus comentarios y críticas sobre algunas secciones de este libro mientras se estaba gestando, en especial a Harry Attridge, Glen Bowersock, Bernadette Brooten, Mary Douglas, Theodor H. Gaster, John Gager, Marilyn Hartan, Dennis MacDonald, Birger Pearson, Gilíes Quispel, Morton Smith y Lewis Spitz. Helmut Koester, en otro tiempo mi director de tesis, continúa siendo para mí, como para tantos otros, un respetado y querido mentor y amigo. También quiero dar las gracias a aquellos amigos y escritores que no sólo han participado de algún modo en el proceso de la obra, sino que también han leído el original y me han ayudado con sus críticas: Lydia Bronte, Elizabeth Diggs, Nick Herbert, Ralph Hiesey, mi hermano, Emily McCulley, Richard Ogust y Sharon Olds.

Poco después de haber iniciado la investigación de este libro, la John D. and Catherine T. MacArthur Foundation me sorprendió con la concesión de una beca (MacArthur Prize Fellowship), proporcionándome el más grato e inesperado de los regalos: tiempo para investigar y escribir. Siempre

estaré agradecida a la fundación por eso y por el trabajo constante para con otros beneficiarios. Ellen Futter, presidenta del Barnard College, y Charles Olton, decano de la facultad, me permitieron amablemente abandonar el primer año la plena dedicación a la enseñanza y a la cátedra del Departamento de Religión, de modo que pude dedicar ese tiempo a la investigación. Deseo agradecer a mis actuales colegas del Departamento de Religión de la Universidad de Princeton las conversaciones que tanto han contribuido a la gestación de este trabajo, así como su considerable indulgencia durante los años de investigación y redacción; y agradecer también a los estudiantes, graduados y no graduados, que han trabajado estos textos conmigo.

Nunca habría podido escribir este libro sin la participación de ciertas personas. Ha sido un placer trabajar con Jason Epstein como editor y aprecio profundamente su perspicacia, su ingenio y su pasión por la claridad que ha aportado en la realización del libro, siempre lleno de entusiasmo. Mi colega Tom Boslooper ha participado en todo el proceso de investigación y preparación del original con una ecuanimidad, generosidad y sabiduría que no dejan de maravillarme. John Brockman y Katinka Matson han estado presentes desde el principio en esta investigación y han colaborado de innumerables maneras con su sabio consejo y aliento. Estoy muy agradecida a William T. Golden que me ha prestado un despacho para investigar y redactar, que me ha permitido aislarme de los ruidos de Nueva York; buena parte de este libro fue escrito allí. También quiero agradecer a Richard Lim su experta asistencia en la búsqueda de los materiales de investigación, y a Dotty Holliger y a Carol Shookhoff su cuidadosa mecanografía de algunas partes del original.

Por último agradezco a todos aquellos amigos cuya presencia y ayuda personal, cada uno sabe de qué modo, me han ayudado estos años. Deseo hacer mención especial de Louise y William M. Hiesey, mis padres, Edith Davis, Jean Da Silva, Lita A. Hazen y Joseph H. Hazen, Betsy

Herbert, los reverendos Jane Henderson y Hugh Hildesley, Lucy y Robert Mann, Barbara Munsell, Richard Olney y Katy Smith.

Mi más personal agradecimiento a mi marido, Heinz Pagels, no sólo por leer el original y brindarme excelentes críticas mientras él mismo estaba trabajando en su último libro, sino mucho más, por su constante y amorosa presencia durante estos años que abarcan la vida y la muerte de nuestro hijo Mark y la llegada de nuestra hija Sarah.

EL LIBRO DEL GÉNESIS (capítulos 1-3)[1]

1 1 En el principio creó Dios los cielos y la tierra. 2 La tierra
era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un
viento de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.

3 Dios dijo: «Haya luz», y hubo luz. 4 Vio Dios que la luz es-
taba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; 5 y llamó Dios a
la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y ama-
neció: día primero.

6 Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas,
que las aparte unas de otras». 7 E hizo Dios el firmamento; y
apartó las aguas de por debajo del firmamento, de las de por en-
cima del firmamento. Y así fue. 8 Y llamó Dios al firmamento
«cielos». Y atardeció y amaneció; día segundo.

9 Dijo Dios: «Acumúlense las aguas de por debajo del firma-
mento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco»; y así fue. 10 Y
llamó Dios a lo seco «tierra», y al conjunto de las aguas lo llamó
«mares»; y vio Dios que estaba bien.

11 Dijo Dios: «Produzca la tierra vegetación: hierbas que den
semillas y árboles frutales que den fruto, de su especie, con su se-
milla dentro, sobre la tierra». Y así fue. 12 La tierra produjo ve-
getación: hierbas que dan semilla, por sus especies, y árboles que
dan fruto con la semilla dentro, por sus especies; y vio Dios que
estaban bien. 13 Y atardeció y amaneció: día tercero.

14 Dijo Dios: «Haya luceros en el firmamento celeste, para
apartar el día de la noche, y 15 valgan de señales para solemnida-
des, días y años; y valgan de luceros en el firmamento celeste pa-
ra alumbrar sobre la tierra». Y así fue. 16 Hizo Dios los dos luce-
ros mayores; el lucero grande para el dominio del día, y el lucero
pequeño para el dominio de la noche, y las estrellas; 17 y púsolos
Dios en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra, 18 y
para dominar en el día y en la noche, y para apartar la luz de la
oscuridad; y vio Dios que estaba bien. 19 Y atardeció y amane-
ció; día cuarto.

20 Dijo Dios: «Bullan las aguas de animales vivientes, y aves
revoloteen sobre la tierra contra el firmamento celeste». 21 Y
creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal vivien-
te, los que serpean, de los que bullen las aguas por sus especies, y
todas las aves aladas por sus especies; y vio Dios que estaba bien;
22 y bendíjolos Dios diciendo: «sed fecundos y multiplicaos, y
henchid las aguas en los mares, y las aves crezcan en la tierra». 23
Y atardeció y amaneció: día quinto.

24 Dijo Dios: «Produzca la tierra animales vivientes de cada
especie: bestias, sierpes y alimañas terrestres de cada especie». Y
así fue. 25 Hizo Dios las alimañas terrestres de cada especie, y las
bestias de cada especie, y toda sierpe del suelo de cada especie: y
vio Dios que estaba bien.

26 Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen,
como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las
aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terres-
tres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra.

27 Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya,
a imagen de Dios le creó,
macho y hembra los creó.

28 Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multi-
plicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del
mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre
la tierra».

29 Dijo Dios: «Ved que os he dado toda la hierba de semilla
que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que
lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento.

30 Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda
sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les
doy de alimento». Y así fue. 31 Vio Dios cuanto había hecho, y
todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

2 1 Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su apara-
to, 2 y dio por concluida Dios en el sexto día la labor que había
hecho, y cesó en el día séptimo de toda labor que hiciera. 3 Y
bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios
de toda la obra creadora que Dios había hecho.

4 Esos fueron los orígenes de los cielos y la tierra, cuando fue-
ron creados.

El día en que hizo Yahveh Dios la tierra y los cielos, no había
aún en la tierra arbusto alguno del campo, 5 y ninguna hierba del
campo había germinado todavía, pues Yahveh Dios no había he-
cho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. 6
Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie
del suelo. 7 Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo
del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el
hombre un ser viviente.

8 Luego plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente,
donde colocó al hombre que había formado. 9 Yahveh Dios hizo
brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y bue-
nos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el ár-

bol de la ciencia del bien y del mal. 10 De Edén salía un río que
regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos. 11 El
uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde
hay oro. 12 El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bede-
lio y el ónice, 13 El segundo río se llama Guijón: es el que rodea
el país de Kus. 14 El tercer río se llama Tigris: es el que corre al
oriente de Asur. Y el cuarto río es el Eufrates. 15 Tomó, pues
Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín del Edén, para que
lo labrase y cuidase. 16 Y Dios impuso al hombre este manda-
miento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, 17 mas del
árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día
que comieres de él, morirás sin remedio».

18 Dijo luego Yahveh Dios: «No es bueno que el hombre esté
solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada».

19 Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del cam-
po y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver
cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre
que el hombre le diera. 20 El hombre puso nombre a todos los
ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo,
mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. 21 Enton-
ces Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre,
el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el
vacío con carne. 22 De la costilla que Yahveh Dios había tomado
del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. 23 En-
tonces éste exclamó:

«Esta vez sí que es hueso de mis huesos
y carne de mí carne.
Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada».

24 Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su
mujer, y se hacen una sola carne.

25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se
avergonzaban uno del otro.

3 1 La serpiente era el más astuto de todos los animales del
campo que Yahveh Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo
es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles
del jardín?» 2 Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos co-
mer del fruto de los árboles del jardín. 3 Mas del fruto del árbol
que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni
lo toquéis, so pena de muerte». 4 Replicó la serpiente a la mujer:
«De ninguna manera moriréis. 5 Es que Dios sabe muy bien que
el día en que comiéreis de él, se os abrirán los ojos y seréis como
dioses, conocedores del bien y del mal». 6 Y como viese la mujer
que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y exce-
lente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio tam-
bién a su marido, que igualmente comió. 7 Entonces se les abrie-
ron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban des-
nudos; y cosiéndose hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.

8 Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se
paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer
se ocultaron de la vista de Yahveh Dios por entre los árboles del
jardín. 9 Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?»
10 Éste le contestó: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, por-
que estoy desnudo; por eso me escondí». 11 Él replicó: «¿Quién
te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del ár-
bol del que te prohibí comer?» 12 Dijo el hombre: «La mujer que
me diste por compañera me dio del árbol y comí». 13 Dijo, pues,
Yahveh Dios a la mujer: «¿Por qué lo has hecho?». Y contestó la
mujer: «La serpiente me sedujo, y comí».

14 Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente:

«Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias

y entre todos los animales del campo.
Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás
todos los días de tu vida.
15 Enemistad pondré entre ti y la mujer,
y entre tu linaje y su linaje:
él te pisará la cabeza
mientras acechas tú su calcañar».
16 A la mujer le dijo:
«Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos:
con dolor parirás los hijos.
Hacia tu marido irá tu apetencia,
y él te dominará».
17 Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer,
maldito sea el suelo por tu causa:
con fatiga sacarás de él el alimento
todos los días de tu vida.
18 Espinas y abrojos te producirá,
y comerás la hierba del campo.
19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan,
hasta que vuelvas al suelo,
pues de él fuiste tomado.
Porque eres polvo y al polvo tornarás».
20 El hombre llamó a su mujer «Eva», por ser ella la madre de todos los vivientes. 21 Yahveh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió. 22 Y dijo Yahveh Dios: «¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alar-

gue su mano y tome también el árbol de la vida y comiendo de
él viva para siempre». 23 Y le echó Yahveh Dios del jardín de
Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. 24 Y
habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén
querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el ca-
mino del árbol de la vida.

INTRODUCCIÓN

Hablar de profundas transformaciones en las actitudes sociales se ha convertido recientemente en un tópico, sobre todo en lo que respecta a la sexualidad, incluidos el matrimonio, el divorcio, la homosexualidad, el aborto, las prácticas anticonceptivas y el sexo. Pero nos gusten o no estas transformaciones, lo cierto es que han alterado nuestro concepto sobre otras gentes y sobre nosotros mismos, nuestra actuación y nuestras reacciones ante los actos de los demás. Para los cristianos en particular tales cambios parecen desafiar no sólo los valores tradicionales, sino la propia estructura de la naturaleza humana.

¿Cómo surgieron por primera vez estos modelos tradicionales de sexo y relaciones sexuales, modelos tan obvios y «naturales» para quienes los aceptaron que parecían ordenados por la propia naturaleza? Al reflexionar sobre esta cuestión, pronto comprendí que las actitudes sexuales que asociamos con la tradición cristiana se desarrollaron en la cultura occidental en un momento concreto: durante los cuatro primeros siglos de nuestra era, cuando el movimiento cristiano, que había empezado como una secta en la oposición, llegó a convertirse en la religión del imperio romano. También comprendí que estas actitudes no tenían precedente en su posterior configuración cristiana, y que representaban un abandono tanto de las prácticas paganas como de la tradición judía. Muchos cristianos de los cuatros primeros siglos se sintieron orgullosos de su continencia sexual, evitaron la poligamia y, a menudo, también el divorcio, permitido por la religión judía; y

rechazaron las relaciones sexuales fuera del matrimonio habitualmente aceptadas por sus coetáneos paganos, prácticas que incluían la prostitución y la homosexualidad.

Ciertos moralistas cristianos de la época insistieron en que las relaciones sexuales no debían practicarse por placer, ni siquiera entre los matrimonios monogámicos, sino que debían reservarse únicamente a la procreación. No todas estas actitudes eran originales de los cristianos, sino que se apropiaron de muchos elementos de la tradición judía y del estoicismo; pero el movimiento cristiano acentuó e institucionalizó estas ideas, que pronto se hicieron inseparables de la fe cristiana.

Los cristianos radicales fueron aun más lejos y adoptaron el celibato «por el Reino de los Cielos», comportamiento del que, según decían Jesús y Pablo habían dado ejemplo y recomendado a los que fueran capaces de una «vida angélica». A principios del siglo V, san Agustín afirmó que el deseo sexual instintivo es la prueba y el castigo del pecado original, idea que habría desconcertado a muchos de sus predecesores cristianos, por no hablar de sus coetáneos paganos y judíos.

En la sociedad grecorromana de los cuatro primeros siglos, algunos coetáneos paganos de los primeros cristianos realizaban prácticas sexuales que a primera vista podrían resultar familiares a muchas personas del siglo XX. Los romanos, por ejemplo, legalizaron y gravaron la prostitución, tanto masculina como femenina, y algunos de ellos toleraron con naturalidad el divorcio, así como las relaciones homosexuales y bisexuales, en especial durante la adolescencia o, en el caso de los hombres casados, como una distracción de las obligaciones familiares. Sin embargo, cuando profundizamos en las prácticas romanas, nos encontramos en un terreno menos familiar; por ejemplo, nos consternaría comprobar que el abandono y el desamparo de los niños se

practicaba amplia y abiertamente durante los siglos I y II de nuestra era, al igual que el rutinario uso y abuso sexual de los esclavos. Nos identifiquemos o no de modo explícito con la tradición religiosa, al sentir repugnancia por tales prácticas descubrimos que también nosotros estamos influidos por la transformación de los valores sexuales que la tradición cristiana introdujo en la cultura occidental.

Desde que en el siglo I el movimiento cristiano surgiera como una nueva y «mortal superstición» (en palabras del historiador romane Tácito), no dejó de crecer a pesar de dos siglos de persecución, durante los cuales sus miembros sufrieron encarcelamientos, torturas y ejecuciones. En el año 313 tuvo lugar un acontecimiento de incalculable importancia: la conversión al cristianismo del emperador Constantino, a partir de ese momento, interrumpido sólo por los dos años de breve reinado del emperador neopagano Juliano, llamado el Apóstata el cristianismo se fue convirtiendo cada vez más en la religión oficial del imperio. Junto a la difusión del cristianismo —aunque, como los historiadores del mundo clásico nos recuerdan, sin limitarse a ello — se produjo una revolución en las actitudes y prácticas sexuales.

Sin embargo, si examinamos a los escritores judíos y cristianos de los primeros siglos de nuestra era, se comprueba que rara vez se refieren directamente al comportamiento sexual y que rara vez escriben tratados sobre cuestiones tales como el matrimonio, el divorcio y el sexo. En cambio, hablan a menudo de Adán, Eva y la serpiente —la historia de la creación— y cuando lo hacen, nos dicen lo que piensan sobre asuntos sexuales. Desde el año 200 a. C., para ciertos judíos y más tarde para los cristianos, la historia de la creación se convirtió en un medio primordial para revelar y defender actitudes y valores fundamentales. Nuestros

antecesores espirituales argumentaban y especulaban sobre el mandamiento de Dios al primer hombre y a la primera mujer: «sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra», y la institución del primer matrimonio; y cómo Adán, tras no hallar entre los animales «una ayuda adecuada» (Génesis 2:20), encontró a Eva, con las consabidas y desastrosas consecuencias. Como podemos observar, tales interpretaciones de los tres primeros capítulos del Génesis implicaron intereses prácticos y articularon actitudes hondamente sentidas.

Mientras investigaba estas fuentes judías y cristianas me fascinó la historia de Adán, Eva y la serpiente, escrita por miembros de las tribus hebreas hace unos tres mil años e incluso antes transmitida de generación en generación. Siempre he creído que esta arcaica historia ejercía una extraordinaria influencia en la cultura occidental, pero a medida que mi trabajo avanzaba me sorprendió descubrir la complejidad y el alcance de su efecto.

El antropólogo Clifford Geertz define la cultura como

> un modelo de significación encarnado en símbolos transmitido históricamente; un sistema de conceptos hereditarios expresados de forma simbólica, por medio de los cuales los hombres comunican, reproducen y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella.[2]

Si alguno de nosotros pudiera acceder a nuestra propia cultura como un antropólogo extranjero y observar las actitudes cristianas tradicionales hacia la sexualidad, así como nuestra concepción de la «naturaleza humana» en relación a la política, la filosofía y la psicología, nos quedaríamos asombrados de todas las actitudes que damos por sentado. San Agustín, uno de los maestros más grandes del cristianismo occidental, estableció muchas de estas actitudes a partir de la historia de Adán y Eva: que el deseo

sexual es pecaminoso, que los niños están mancillados desde el momento de la concepción por el mal del pecado original, y que el pecado de Adán corrompió a toda la naturaleza. Incluso los que creen que el Génesis es sólo literatura y los que no son cristianos viven en una cultura indeleblemente moldeada por interpretaciones de este tipo.

Pero el relato de la creación del Génesis introdujo en la cultura grecorromana no sólo valores sexuales sino muchos otros, por ejemplo, la dignidad intrínseca de cada ser humano, hecho a imagen de Dios (Génesis 1:26). En muchas ocasiones, estos otros valores habrían de ejercer una influencia extraordinaria. Aunque los primeros cristianos concebían esta creencia en la dignidad humana en términos morales —no sociales o políticos—, los cristianos que vivieron más de quince siglos después invocaron esta idea para ayudar a transformar las leyes, la ética y las instituciones políticas de Occidente. En 1776 los autores de la Declaración de Independencia apelaron al relato bíblico de la creación para declarar: «Tenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres nacen iguales…», una idea tan familiar que nos puede resultar difícil comprender que es empíricamente improbable; Aristóteles, entre otros, lo habría considerado absurdo. Como veremos, la idea de la igualdad moral humana floreció entre los conversos al cristianismo, muchos de los cuales, en especial los esclavos y las mujeres, eran todo menos iguales ante la ley romana.

Hoy en día algunos cristianos invocan el Génesis contra la teoría de la evolución, criticando las pretensiones de objetividad científica y los valores relativos que asocian con el «humanismo secular»; muchos insisten en que la historia de la creación ratifica sus propias actitudes sociales y sexuales. Los críticos liberales acusan a tales intérpretes de literalidad, y es cierto que estos cre-

yentes suelen insistir en que comprenden perfectamente bien lo que «dice la Biblia», sin considerar que lo que *ellos* suponen que significa puede ser completamente distinto de lo que para otros —incluso sus predecesores cristianos— puede significar. No obstante, estos cristianos evangélicos comprenden de modo intuitivo algo que sus críticos acostumbran a olvidar: que la historia bíblica de la creación, al igual que las historias de la creación de otras culturas, transmiten valores sociales y religiosos presentándolos como si tuvieran validez universal. Incluso aquéllos que ha descartado la creación —al menos de un modo intelectual— como un mero cuento popular, se encuentran sujetos a sus implicaciones morales referentes a la procreación, los animales, el trabajo, el matrimonio y el esfuerzo humano a «someter» la tierra y «mandar» sobre todas las criaturas (Génesis 1:28).

Entre otras cosas, este libro investiga cómo surgieron estas interpretaciones cristianas del Génesis en los cuatro primeros siglos, y cómo los cristianos invocaron la historia de Adán y Eva para justificar y fundar sus creencias; cómo veían sus propias situaciones, sus sufrimientos y sus esperanzas reflejadas en la historia de la creación y la caída. En ningún momento he tratado de escribir una historia del primer cristianismo, lo que me interesa es un proceso de la historia intelectual; cómo se desarrollaron estas ideas de la sexualidad y la igualdad moral, entre otras, y también un proceso hermenéutico: cómo han interpretado los cristianos la historia de Adán y Eva, y se han proyectado en ella como una manera de reflexionar sobre asuntos tales como la sexualidad, la libertad y la naturaleza humanas.

Mientras exploraba estas cuestiones, fundamentales y hermenéuticas, descubrí que en distintos momentos y lugares los judíos y los cristianos habían interpretado la historia de la creación —y sus implicaciones prácticas— de forma completamente dis-

tinta, e incluso a veces antitética. Lo que los cristianos entendían, o pretendían entender, del Génesis 1-3 cambiaba al mismo tiempo que la propia Iglesia pasaba de ser una secta judía disidente a un movimiento popular perseguido por el gobierno romano, y cambió todavía más al ir ganando este movimiento miembros entre la sociedad romana, hasta que por último el propio emperador se convirtió a la nueva fe y el cristianismo devino la religión oficial del imperio romano.

Durante las últimas décadas, distinguidos estudiosos, como los profesores Robert M. Grant, Georges de Ste. Croix, Ramsay MacMullen, Wayne Meeks y Paul Veyne han afirmado que los cristianos eran en muchos aspectos parecidos a sus vecinos paganos.[3] Sus obras documentan paralelismos sociales, políticos, económicos y culturales que no he analizado aquí. En cambio, me he concentrado en los aspectos en los que los cristianos *se diferenciaban* de los paganos, o pretendían diferenciarse: en otras palabras, aquello que les hacía específicamente cristianos dentro del mundo pagano; me he interesado, en palabras de Tertuliano, en las «peculiaridades de la sociedad cristiana».[4]

En cada capítulo trato un tema que los cristianos intentaban comprender o justificar mediante la historia de la creación. Como expongo en el capítulo 1, los maestros judíos de la época de Jesús y anteriores a ella, solían invocar la historia de Adán y Eva para defender prácticas sexuales judías que abarcan desde la aversión a la desnudez pública (pues en el paraíso Dios vistió a Adán y a Eva) hasta las prácticas maritales ideadas para facilitar la reproducción (pues ¿no había dicho Dios «sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra»?). Estos maestros judíos observaron que el Génesis contiene no uno sino dos relatos distintos de la creación, el primero de los cuales empieza con el capítulo inicial del Génesis y cuenta cómo Dios creó el mundo en seis días, coro-

nando su obra con la creación de *adam* —esto es, la humanidad — a su imagen (Génesis 1:26). Pero este relato finaliza en Génesis 2:3; y en el siguiente versículo, Génesis 2:4, empieza una narración diferente. Esta segunda historia cuenta cómo el Señor hizo un hombre con polvo de la tierra y, después de hacer todos los animales y al no encontrar entre ellos ningún compañero adecuado para Adán, sumió a éste en un sueño, sacó a Eva de su costado y la presentó a Adán como su esposa. La mujer persuadió entonces a su esposo para desobedecer la ley divina y se ganó con él la expulsión del paraíso.

Hoy muchos estudiosos de la Biblia están de acuerdo en que los dos relatos de la creación, en un principio separados, fueron unidos más tarde para configurar los tres primeros capítulos del Génesis. La historia de Adán y Eva (Génesis 2:4s.), narrada en el lenguaje del folklore, se considera la más antigua de las dos historias, fechándose entre el año 1000 y el 900 a. C.; el relato que ahora se encuentra primero (Génesis 1:1-2:3) data de los teólogos postexílicos (400 a. C.). Los maestros judíos de la Antigüedad, como muchos cristianos después de ellos, prefirieron la ingenuidad teológica al análisis histórico o literario para explicar las contradicciones de los textos.

Según los relatos del Nuevo Testamento, Jesús mencionó la historia de Adán y Eva sólo una vez y, como muchos otros maestros judíos, Jesús utilizó el Génesis para establecer una proposición moral, en concreto, para responder a la pregunta práctica sobre los motivos legítimos de divorcio, que le había sido planteada por los fariseos, los intérpretes de la ley judaica. La respuesta de Jesús —lo que Dios unió, no lo separe el hombre— escandalizó a sus interlocutores, pues en lugar de responder a lo que le habían preguntado sobre los *motivos* de divorcio, se limitó a descartarlo por completo. La respuesta de Jesús a los fariseos

rompía con las enseñanzas judías, puesto que muchos judíos daban por sentado que la procreación era el propósito del matrimonio, y la tradición judaica establecía el divorcio como prerrogativa masculina —y a veces como una necesidad, en los casos de esterilidad de la esposa—. Cuando sus propios seguidores pusieron objeciones («Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse»), Jesús debió alarmarlos todavía más que a los fariseos al sugerirles que el celibato «por el Reino de los Cielos» sería en verdad preferible al matrimonio (Mateo 19:10-12). Desde entonces y durante generaciones —incluso durante milenios—, los cristianos han intentado extraer las conclusiones prácticas de estas palabras y también de las de san Pablo, el ferviente discípulo de Jesús.

Unos veinte años después de la muerte de Jesús, san Pablo recomendó a sus seguidores una disciplina aun más austera que la que Jesús había predicado. Aunque san Pablo sabía que el matrimonio no era pecado (1 Corintios 7:3), alentó a los que fueran capaces de renunciar a él. San Pablo invocó el relato de la creación para exhortar a los cristianos a que evitaran la prostitución (1 Corintios 6:15-20) y, más tarde, para afirmar que en la iglesia las mujeres debían cubrir sus cabezas con un velo, mostrando así su subordinación a los hombres, como una especie de orden divino implantado en la naturaleza («no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre», 1 Corintios 11:3-16). En las generaciones posteriores a san Pablo, los cristianos debatieron furiosamente el significado de las palabras del apóstol. Algunos insistieron en que sólo quienes «rediman el pecado de Adán y Eva» a través del celibato —incluso dentro del matrimonio— pueden en verdad poner en práctica el evangelio. En cambio, otros, que habrían de predominar en la mayoría de iglesias, rechazaron tal austeridad y, en nombre de san Pablo,

elaboraron otras epístolas incorporadas más tarde al Nuevo Testamento, como si el propio san Pablo las hubiera escrito, que utilizaban la historia de Adán y Eva para demostrar que las mujeres, crédulas por naturaleza, no sirven para ninguna otra cosa que no sea criar niños y cuidar la casa (véase, por ejemplo, 1 Timoteo 2:11-15). Así, la historia del Edén fue hecha para reforzar la estructura patriarcal de la vida social.

Pero como también mostraré en el capítulo 1, la mayoría de cristianos rechazaron las pretensiones de los cristianos radicales de que el pecado de Adán y Eva era sexual: de que el fruto prohibido «del árbol de la ciencia» transmitía, sobre todo, el conocimiento carnal. Por el contrario, Clemente de Alejandría (*c.* 180 d. C.) dijo que la participación consciente en la procreación es «cooperar con Dios en la obra de la creación». El pecado de Adán no fue satisfacción sexual sino desobediencia; de este modo, Clemente de Alejandría estaba de acuerdo con la mayoría de sus coetáneos judíos y cristianos en que el verdadero tema de la historia de Adán y Eva es la libertad y la responsabilidad morales. El asunto radica en demostrar que, como Adán, somos responsables de las elecciones que libremente hacemos —el bien o el mal.

En el capítulo 2 planteo cómo los cristianos también aplicaron el relato de la creación a su precaria situación política, constantemente sometidos a persecuciones por parte de las autoridades romanas. Unos cien años después de la muerte de Jesucristo, cuando muchos cristianos temían un destino similar —arresto, tortura y ejecución— por negar la habitual fidelidad al emperador y a los dioses, el filósofo cristiano Justino invocó el Génesis para argumentar que el ser humano sólo debe fidelidad al Dios que ha creado toda la humanidad —el Dios de Israel, ahora el Dios de los cristianos— y no a los dioses de Roma, a quienes Justino de-

nunció como demonios. Justino acude a Génesis 6, que narra la caída de los ángeles, para recusar a los emperadores romanos y a sus dioses, pues según Justino estos dignatarios no eran sino el demonio fruto de los ángeles caídos.

Unos veinte años después de que Justino fuera decapitado por negarse a adorar a los dioses romanos, Clemente de Alejandría afirmó que Dios había creado la humanidad a su imagen como prueba de la igualdad humana y como recusación del culto imperial. Desde tales inicios, en franco desafío al totalitario Estado romano y a menudo topando con una brutal violencia, los cristianos forjaron la base de lo que habrían de ser, siglos más tarde, las ideas occidentales de libertad y del infinito valor de cada vida humana.

Clemente de Alejandría también se percató de que ciertos cristianos curiosos e inquietos extrajeron de la historia del Génesis no sólo implicaciones políticas, sino también preocupantes conclusiones filosóficas y religiosas. ¿Cómo un Dios todopoderoso pudo crear «bien» el mundo cuando en él se encuentra tanto sufrimiento? ¿De dónde surgió la serpiente? ¿Por qué Dios prohibió a Adán y a Eva el conocimiento que, según é] mismo admitió, los haría «como uno de nosotros» (Génesis 3:22)? Tales preguntas y la subyacente, *unde malum* («¿De dónde procede el mal?»), eran, como dijo el escritor cristiano Tertuliano, «las preguntas que convierten a la gente en herejes».

En el capítulo 3 examino cómo algunos de estos seguidores de Jesús, llamados con frecuencia gnósticos, entendieron la historia de Adán y Eva de maneras sorprendentes e indignantes para los cristianos ortodoxos. Los cristianos gnósticos manifestaron que la historia, tomada literalmente, carecía de sentido, por lo que ellos la interpretaron simbólica y, en ocasiones, alegóricamente. Los gnósticos más radicales dieron la vuelta a la historia y la rela-

taron desde el punto de vista de la serpiente: algunos dijeron que era «más sabia» que el resto de los animales y por eso trató desesperadamente de persuadir a Adán y Eva de participar del árbol del conocimiento, desafiando a su celoso y hostil creador; esta sabia serpiente, se atrevieron a decir algunos, ¡era una manifestación del propio Cristo! Otros gnósticos entendieron la historia de Adán y Eva como una alegoría de la experiencia religiosa, relacionada con el descubrimiento del auténtico ser espiritual (Eva) oculto en el interior del alma (Adán). El autor gnóstico de *Interpretación del alma* veía a Eva como la representación del alma alienada en busca de la unión espiritual; el autor de *Truena, mente perfecta* la vio como la energía divina subyacente a toda existencia, humana y divina. Los cristianos gnósticos, que discrepaban entre ellos en casi todo, coincidían en que esta ingenua historia ocultaba profundas verdades sobre la naturaleza humana y rivalizaban entre sí con ingeniosas e imaginativas interpretaciones acerca de sus más hondos significados.

Los dirigentes de la Iglesia que se llamaban a sí mismos cristianos ortodoxos (literalmente, 'recto-pensantes') denunciaron estas interpretaciones y acusaron a los gnósticos de proyectar sobre el texto sus extravagantes fantasías. Fundamentalmente sostuvieron que los cristianos gnósticos negaban la realidad primordial del relato del Génesis, es decir, la que describe la humanidad creada moralmente libre y dotada de libre albedrío. En efecto, los cristianos gnósticos que no aceptaban que la voluntad humana tuviera el poder de prevenir el error y el sufrimiento, también negaban que el bautismo nos librara por completo del pecado y del sufrimiento, y nos devolviera la libertad moral; y por esta razón, entre otras, los gnósticos fueron expulsados por los dirigentes de la Iglesia y relegados al olvido.

Mientras el movimiento cristiano ganaba cada vez más adeptos entre la sociedad romana, en los siglos III y IV, algunos de los más fervientes cristianos insistieron en que para alcanzar la mayor libertad se debe «renunciar al mundo» y elegir la pobreza y el celibato. Para ciertos cristianos el celibato era una manera de rechazar la vida social romana. En Génesis 1-3, donde los judíos —y también muchos cristianos— veían tradicionalmente el respaldo de Dios al matrimonio y a la procreación, los cristianos ascéticos entendían lo contrario: Adán y Eva eran vírgenes en el paraíso y así debieron haber permanecido. Como Gregorio de Nisa explicó, Dios pudo haber dispuesto que la raza humana se «multiplicase» de modos no sexuales como hacen los ángeles. Pero cuando un monje romano, Joviniano, a pesar de ser célibe, trató de demostrar a partir de las Escrituras que los cristianos célibes no eran más santos que sus hermanos y hermanas casados, Jerónimo, Ambrosio y Agustín, tres futuros santos de la Iglesia, lo atacaron, mientras el papa Cirilo de Roma lo censuraba y excomulgaba por su «herejía». En el capítulo 4 explico lo que impulsaba a los hombres —y en particular a las mujeres— a abrazar la vida ascética, y qué clase de libertad encontraban sus defensores en la elección del celibato.

A partir de estas investigaciones llegamos a la conclusión de que durante los primeros cuatrocientos años de nuestra era, los cristianos consideraban que la *libertad* era el mensaje primordial de Génesis 1-3: libertad en sus muchas formas, incluyendo el libre albedrío, la libertad de las obligaciones sociales y sexuales, la libertad con respecto al gobierno tiránico y al destino, y el dominio de uno mismo como fuente de tal libertad. Como demuestro en el capítulo 5, este mensaje cambió con san Agustín. A finales del siglo IV, san Agustín vivía en un mundo cristiano completamente distinto —tanto, que Justino y sus coetáneos no

lo hubieran ni imaginado—, pues el cristianismo ya no era una secta disidente. El movimiento cristiano, tras haber sido oprimido y perseguido por Roma durante unos trescientos años, consiguió el favor imperial con la conversión de Constantino en el año 313 y, a finales del siglo IV, se consolidó en su nueva situación como religión oficial del imperio. Los obispos cristianos, antaño blanco de arrestos, torturas y ejecuciones, recibían ahora exenciones fiscales, donaciones del tesoro imperial, prestigio e incluso influencia en la corte; sus iglesias obtuvieron nuevas riquezas, poder y preeminencia. Algunos cristianos, que en otro tiempo habían proclamado con insolencia la libertad frente a sus perseguidores, se encontraban ahora con que su vieja retórica — e incluso su concepción tradicional de la naturaleza humana y su relación con el orden social y político— ya no correspondía a sus nuevas circunstancias, que los habían convertido en aliados del emperador. En un mundo en el que los cristianos no sólo eran libres para profesar su fe, sino que estaban oficialmente alentados a hacerlo, san Agustín entendió la historia de Adán y Eva de modo muy distinto al de la mayoría de sus predecesores judíos y cristianos. Lo que durante siglos se había considerado una historia de la libertad humana, en sus manos se convirtió en una historia de la esclavitud humana. La mayoría de los judíos y cristianos coincidían en que en la creación Dios otorgó a la humanidad el don de la libertad moral, y el mal uso que Adán y Eva hicieron de ella acarreó la muerte para su descendencia. Pero san Agustín fue todavía más lejos: el pecado de Adán no sólo fue la causa de nuestra mortalidad sino que nos costó la libertad moral, corrompida irreversiblemente nuestra experiencia de sexualidad (que san Agustín tiende a identificar con el pecado original), y nos hizo incapaces de la verdadera libertad política. Además, san Agustín remontó a las epístolas de san Pablo sus propias

enseñanzas de la impotencia moral de la voluntad humana,[5] junto con su interpretación sexualizada del pecado.

La teoría agustiniana del pecado original no sólo resultaba políticamente ventajosa, pues persuadió a muchos de sus coetáneos de que los seres humanos necesitan universalmente un gobierno externo —lo que significa en su caso, tanto un Estado cristiano como una Iglesia mantenida por el imperio—, sino que también ofreció un análisis de la naturaleza humana que se convirtió, para mal o para bien, en la herencia de las posteriores generaciones de cristianos occidentales y en la principal autoridad del pensamiento psicológico y político. Incluso hoy, mucha gente, católicos y protestantes, contemplan la historia de Adán y Eva como casi un sinónimo del pecado original. Como veremos, algunos cristianos se opusieron en vida de san Agustín a esta teoría radical y otros la combatieron agriamente; pero, en las generaciones inmediatamente posteriores, los cristianos que sostuvieron puntos de vista más tradicionales sobre la libertad humana fueron condenados por herejes.

San Agustín se pasó los últimos doce años de su vida defendiendo su interpretación del Génesis frente a un joven obispo cristiano, Juliano de Eclano, que atacó y criticó su teoría del pecado original no sólo como una brusca desviación del pensamiento cristiano ortodoxo, sino como una herejía maniquea, la misma herejía que san Agustín había admirado en otro tiempo y atacado más tarde. Cuando Juliano desafió a san Agustín a definir el significado de «naturaleza» —naturaleza humana y naturaleza en general— san Agustín respondió que la mortalidad y el deseo sexual no son «naturales»; ambos, insistió, forman parte de la experiencia humana sólo como castigo del pecado de Adán. El capítulo 6 examina este debate sobre la naturaleza de la naturaleza y sugiere de qué modo las ideas agustinianas —por antinatu-

rales y descabelladas que parezcan a muchos lectores— arraigaron profundamente en nuestras actitudes culturales hacia el sufrimiento y la muerte.

Uno de mis colegas, malinterpretando el punto de vista de éste y de mi anterior libro, *Los evangelios gnósticos*, ha objetado que las ideas religiosas no pueden ser reducidas a programas prácticos (o, en sus palabras, políticos). Sobre esta cuestión estoy cordialmente de acuerdo con él. No estoy diciendo que las ideas religiosas sean simplemente una cobertura de los móviles políticos, como si los cristianos del siglo IV primero hubieran optado por unir sus fuerzas al Estado romano y luego adoptaran la doctrina del pecado original para justificar su nueva orientación política. Por el contrario, intento demostrar cómo, en la experiencia actual, las opciones religiosas y las elecciones morales coinciden con las prácticas. Los eruditos y los teólogos podrían separarlas teóricamente, pero a costa de distorsionar nuestras concepciones: en nuestra experiencia actual —como en la de los cristianos de los cuatro primeros siglos— las opciones morales suelen ser opciones políticas. Un acto de afirmación religiosa es siempre, en cierto sentido, un acto práctico y consecuente.

Algunos lectores se preguntarán: «¿Está usted diciendo, entonces, que la interpretación bíblica no es sino una proyección? ¿Es la *exegesis* (lo que uno extrae del texto) meramente una *eisegesis* (interpretar el texto)?». Ciertamente no, pero cualquiera que sienta interés por la historia de la hermenéutica convendrá en comparar la cuestión de la interpretación, una cuestión que los intérpretes de temas bíblicos comparten con los legisladores que debaten el significado de la Constitución, con los psiquiatras que en sus interpretaciones reflexionan sobre sus casos y con los antropólogos e historiadores que ponderan sus datos. Estoy pensando en lo que el antropólogo Foucault llama «las políticas de la

verdad»: esto es, lo que cada uno de nosotros percibe actuando como si la verdad se correspondiera con nuestra situación social, política, cultural, religiosa o filosófica.

Los que no están familiarizados con la interpretación bíblica o cínica acerca de ésta, podrían suponer que las controversias y las interpretaciones divergentes aquí descritas sólo confirman lo que sospechaban desde un principio: que la interpretación bíblica no es más que ideología bajo un nombre diferente. Sin embargo, aquéllos que cotejen la Biblia con seriedad comprenderán que la verdadera interpretación siempre ha requerido que el lector se comprometa activa e imaginativamente con los textos. A través del proceso de interpretación, la experiencia de vida del lector llega a entrelazarse con los textos antiguos, de modo que lo que era «letra muerta» vuelve otra vez a la vida.

En este libro intento demostrar cómo ciertas ideas —en particular ideas referentes a la sexualidad, a la libertad moral y a la dignidad humana— adoptaron su forma definitiva durante los primeros cuatro siglos como interpretaciones de los relatos de la creación del Génesis, y cómo desde entonces continuaron afectando a nuestra cultura y a todo el mundo, cristiano o no.

1. «EL REINO DE DIOS ESTÁ CERCA»[6]

Jesús y sus seguidores vivían en una época en que la situación de los judíos era particularmente turbulenta y podía resultar explosiva. Las comunidades rurales de lo que había de llamarse Tierra Santa, donde los judíos habían practicado modos de vida tradicionales durante siglos, se enfrentaban cada vez más a una cultura pagana invasora que les desconcertaba y repelía, no tanto en sus apartadas aldeas, sino por lo que oían de la vida ciudadana en lugares como Jerusalén.[7] En época de Jesús, siglos de dominación por parte de imperios extranjeros pusieron a las que antaño habían sido comunidades judías aisladas en contacto directo, en ocasiones involuntario, con sus vecinos paganos: babilonios, romanos, asiáticos, egipcios, griegos, africanos y persas. Muchos judíos, sobre todo los más ricos y mundanos, se plantearon si debían «actuar como las naciones» y hasta qué punto. ¿Debían los judíos adoptar la ciudadanía extranjera, con sus grandes ventajas económicas y políticas? ¿Debían contratar a esclavos paganos para que enseñasen a sus hijos griego y latín, y arriesgarse a que practicaran el nudismo en los baños públicos? ¿Debían esforzarse por entrar en el mundo activo y cosmopolita de la cultura pagana y la vida social abandonando antiguas costumbres como la circuncisión y las leyes del *kosher*[8] que sus vecinos paganos consideraban bárbaras?

En época de Jesús estas comunidades judías urbanas estaban divididas entre los que se adaptaban a la cultura pagana y aceptaban su dominio político, y los que se resistían tanto a la cultura

como a la política pagana. Después de haber sido aliados de los romanos, los judíos eran ahora sus súbditos y Judea se había convertido en una provincia romana gobernada por la dinastía judía de Herodes Magno, en realidad una marioneta cuyos hilos manejaban sus amos paganos. Incluso los que se resistían a la cultura pagana estaban profundamente influidos por ella; sin embargo, conservaban costumbres que los distinguían y separaban de sus vecinos paganos. Muchos judíos, sobre todo los más pobres, y los que vivían en las aldeas rurales donde predicaban Juan y Jesús, detestaban a la corte de los Herodes con sus lujosas diversiones y sus extravagantes palacios, que los Herodes erigían para los emperadores pero que financiaban con duros impuestos, extorsiones y sobornos extraídos de sus compatriotas judíos. Lo que más enfurecía a esta gente del campo era el modo en que los herodianos adulaban e imitaban a los romanos, renegando de la tradición judaica.[9] El príncipe Herodes Antipas, nieto de Herodes el Grande, había ido a Roma para ser educado por los mismos filósofos que el príncipe Claudio, futuro emperador de Roma. El historiador judío Flavio Josefo dice que poco antes del nacimiento de Jesús, dos mil judíos fueron crucificados en su Galilea natal por rebelarse contra Roma, dejando un bosque de cruces desperdigadas con cadáveres putrefactos para escarmiento de otros.[10] El propio Jesús, acusado de traición a Roma, sufriría un día el mismo castigo. El sentimiento antipagano era profundo, sobre todo entre los pobres, los piadosos y los judíos del medio rural, y entre esta gente halló Jesús a sus seguidores.

Muchos judíos desconfiaban también de sus propios dirigentes religiosos que prestaban sus servicios en el templo de Jerusalén, en especial de los hombres ricos y poderosos en tomo al sumo sacerdote por su franca confabulación con los ocupantes romanos. Los miembros de las comunidades judías respondieron de diversas maneras a esta situación. La secta más popular, los fari-

seos, criticaron agriamente a estos líderes por haber subvertido el templo,[11] mientras que algunos fieles fueron aun más lejos y como protesta se apartaron de la vida judía habitual. En el siglo I a. C. los esenios abandonaron Jerusalén, acusaron de corrupto al culto del templo y formaron una comunidad «pura» en las cuevas del desierto junto al mar Muerto. Allí renunciaron a la propiedad privada para vivir en una comunidad monástica, observaban las reglas de la guerra santa y evitaban el contacto sexual y la comida, los pensamientos y las prácticas impuras, mientras aguardaban la batalla de Harmagedón.[12] Amenazaban con que en el día del juicio final el mismo Dios aniquilaría a los hipócritas y a los malvados, y confirmaría a los esenios como los rectos.

Juan Bautista, el predecesor de Jesús, un reformista apasionado que pudo haber vivido algunos años entre los esenios, hizo una arenga pública en contra de Herodes Antipas, entonces tetrarca de Galilea, por haber desposado a la mujer de su hermano. A instigación de la esposa de Herodes —madre de Salomé— Juan fue encarcelado y decapitado.[13] Mucha gente coincidía con Juan en que había llegado el momento de una reforma radical. Ya no bastaba con seguir los modelos judíos tradicionales o permanecer dentro de los límites de la ley. Juan pedía mucho más; de hecho, les pedía a esas gentes que volvieran no sólo a la letra sino al espíritu moral de la ley.[14] Pero pese a la pretensión de Juan de hablar en nombre de la auténtica tradición judaica, persistía una difícil pregunta: ¿qué elementos de la tradición judaica eran esenciales y verdaderos, y cuáles eran reliquias anticuadas de un pasado arcaico? ¿Cuáles debían seguir y cuáles había que desechar?

Jesús de Nazaret fue bautizado por Juan y entonces, según el evangelio de Marcos, fue conducido por el Espíritu Santo hasta el desierto (Marcos 1:12). Regresó de su soledad enardecido por

la convicción de que el reino de Dios estaba cerca. Al igual que los esenios, Jesús declaró que la crisis de la época requería un sacrificio radical. De aldea en aldea, cerca de su lugar de nacimiento en Galilea, Jesús advirtió de que la llegada del día del juicio final haría zozobrar el mundo social y político. Entonces «muchos primeros serán últimos y muchos últimos, primeros» (Mateo 19:30); y la llegada del reino se mostraría ante los que entonces eran «despreciados y rechazados». Jesús declaró en su famoso sermón:

> Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.
>
> Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados.
>
> Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis…
>
> Pero ¡ay de vosotros, ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo.
>
> ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre.
>
> ¡Ay de los que reís ahora, porque tendréis aflicción y llanto!
>
> (Lucas 6:20-25).

Jesús descuidaba —y sus acusadores pretendían que negaba—, la estricta observancia del *kosher* y el *sabbath*, y atacaba la casuística legal que permitía a la gente evadir su responsabilidad para con los necesitados. Como saben los estudiosos de la Biblia, los evangelios del Nuevo Testamento no son ni historias ni biografías en el sentido actual de estos términos. No poseemos testimonios independientes con los que cotejar sus narraciones. Pero según ellos relataban su vida y su mensaje, Jesús pedía sacrificio y

cambio, medidas extraordinarias para preparar la llegada de una nueva era. Su mensaje no podía haber sido más radical, entonces o ahora:

> A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo no se lo reclames.
>
> Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. (Lucas 6:30; 35).

Y en cuanto a los diez mandamientos:

> Habéis oído que se dijo a los antepasados: *no matarás*; y aquél que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: todo aquél que se encolerice contra su hermano será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano «imbécil» será reo ante el Sanedrín; y el que le llame «renegado» será reo de la gehenna de fuego.
>
> Habéis oído que se dijo: *No cometerás adulterio*. Pues yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón. (Mateo 5:21-22; 27-28).

Jesús atacó a los líderes religiosos de Israel con ironía y rabia:

> En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y observad todo lo que os digan; pero no imitéis su conducta, porque dicen y no hacen.
>
> ¡Ay de vosotros escribas y fariseos, hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe!… ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!
>
> ¡Serpientes, raza de víboras! ¿Cómo vais a escapar a la condenación de la *gehenna?*[15] (Mateo 23:2; 23-24,

33).

La apasionada y poderosa presencia de Jesús despertó una enorme reacción, en especial cuando predicaba entre las multitudes de peregrinos reunidos en Jerusalén para celebrar la Pascua judía. Como bien sabían las autoridades judías y romanas, las tensiones aumentaban durante las festividades religiosas, cuando los fieles judíos se encontraban cara a cara con los soldados romanos. El historiador judío Flavio Josefo, casi coetáneo de Jesús y uno de los gobernadores de Galilea, habla de un soldado romano que hacía guardia cerca del templo y que con desdén se había arriesgado ante una multitud, ultraje que incitó a una revuelta en la que murieron veinte mil personas.[16] Cuando Jesús osó entrar en el patio del templo antes de la Pascua judía, blandiendo un látigo, arrojando las mesas de los que cambiaban moneda extranjera y citando las palabras del profeta Jeremías para atacar a los líderes del templo por convertir la casa de Dios en una «cueva de bandidos», el evangelio de Marcos dice «no permitía que nadie transportase cosas por el templo» (Marcos 11:16). Pero poco después las autoridades tomaron medidas para prevenir que este revolucionario predicador de aldea exacerbara las pasiones religiosas y nacionalistas latentes entre las multitudes exaltadas. El Sanedrín, deseoso de mantener la paz y esperando evitar las recriminaciones de sus amos romanos, colaboró con el procurador romano para arrestar a Jesús, juzgarlo y ejecutarlo apresuradamente bajo los cargos de amenazar con derruir él solo el templo, conspirar para levantarse contra Roma y erigirse a sí mismo rey de los judíos (Marcos 14:58-15:26).

Según el Nuevo Testamento, el propio Jesús se veía a sí mismo de modo muy diferente, no como un revolucionario sino como un hombre imbuido del espíritu que inspiró a Isaías y a Jeremías —el espíritu de Dios— como un profeta enviado para

anunciar a la humanidad la llegada del reino de Dios y para ofrecer la purificación a aquéllos que le escuchaban.[17] Varias veces, según los relatos del Nuevo Testamento, Jesús prefirió exponerse a la muerte antes que permitir que lo silenciaran.

Dejando a un lado por el momento el significado religioso del mensaje de Jesús, cabe afirmar desde una perspectiva estrictamente histórica que Jesús había previsto con acierto los acontecimientos: en cierta medida, el mundo en el que él y sus coetáneos judíos vivían pronto llegaría a su fin, en menos de cuarenta años después de su muerte, con la catastrófica guerra de los judíos contra Roma. El sentimiento religioso y patriótico que el Sanedrín temía fuera encendido por Jesús finalmente ardió en el año 66 d. C. Los brotes de violencia contra la ocupación romana estallaron en una guerra civil que acabó por engullir a toda la provincia, que los romanos denominaban Judea. Flavio Josefo, nacido en el año 37 d. C., pocos años después de la muerte de Jesús, participó en esa guerra y describió su horrible devastación, mientras las resonantes tropas romanas de Tito marchaban sobre Jerusalén. Las calles se bañaron en sangre; el interior de la ciudad era un campo de escombros y el propio templo ardió hasta convertirse en un montón de ruinas. Tito, el conquistador romano y futuro emperador, aniquiló también políticamente a Jerusalén, al restablecer en su lugar la colonia que los romanos llamaban Aelia Capitolina, consagrada a los dioses de Roma.

La «nueva era» que siguió a la victoria romana desafió y resquebrajó las comunidades judías desde Judea hasta Roma y por todo el mundo. Algunos judíos simplemente se resignaron y adoptaron costumbres paganas, pero la mayoría llegó poco a poco a adoptar las formas en las que el grupo fariseo había rescatado y refundido las antiguas tradiciones. Según el profesor Jacob Neuser, los fariseos esperaban reunir a las comunidades judías

dotándolas de un código legislativo común; así originaron el movimiento rabínico.[18] Estos rabinos, o maestros, reemplazaron a los sacerdotes y a los sacrificios de animales que éstos ofrecían en el destruido templo de Jerusalén —templo que había sido para muchos judíos el núcleo central de la vida judaica— por los «sacrificios» de plegarias, el estudio de la Tora y el culto en las sinagogas esparcidas por todo el mundo dondequiera que viviesen judíos. Y los propios rabinos sustituyeron, como «maestros de la ley», a la casta hereditaria de sacerdotes judíos que durante generaciones habían oficiado en el templo.[19]

Pero los de la secta radical, que se llamaban a sí mismos seguidores de Jesús de Nazaret, fueron aún más lejos. Al negarse a luchar en la guerra judaica contra Roma, ya se habían distanciado de las comunidades judías; ahora rompían con sus correligionarios judíos y proclamaban que ellos eran el «nuevo Israel», el «verdadero Israel», de esta convulsiva nueva era. Algunos judíos que se unieron a este movimiento cristiano, una o dos generaciones después de la muerte de Jesús y sobre todo los influidos por las enseñanzas de Pablo, abandonaron las prácticas características que los habían distinguido como judíos. Algunos olvidaron la circuncisión, las leyes del *kosher* y la observancia del *sabbath*, declarando que uno es, en palabras de Pablo, «judío en lo interior», y que la circuncisión es «del corazón» (Romanos 2:28-29) y no de la carne. Todos los conversos de este nuevo movimiento, fuesen antes judíos o paganos, tendían a distinguir a su «nuevo Israel» del resto del mundo insistiendo en prácticas morales estrictas e incluso extremadas. El aspecto más polémico de esta nueva austeridad moral eran las actitudes y prácticas sexuales de sus partidarios.[20]

Éste no es un libro sobre el mensaje de Jesús, sino sobre los elementos prácticos de su mensaje, en especial sobre la manera

en que él y sus seguidores dedujeron estos elementos del relato de la creación. Según el Nuevo Testamento, el propio Jesús mencionó la historia de Adán y Eva sólo una vez como respuesta a una pregunta sobre los motivos legítimos de divorcio. A juzgar por las referencias del Nuevo Testamento a sus escasos comentarios sobre el matrimonio, el divorcio y el celibato, estos temas parecen casi fortuitos en el mensaje de Jesús. Pero después de su muerte, mientras el movimiento que él inspiró crecía hasta incluir a griegos, asiáticos, africanos, romanos y egipcios, así como a judíos de Palestina, sus seguidores se enfrentaron a la cuestión de cómo aplicar su enseñanza espiritual a la práctica de la vida cotidiana. ¿Debían los cristianos casarse o no? ¿Debían diferir los roles de los hombres de los de las mujeres en la comunidad? Y en ese caso, ¿de qué manera? ¿Debían los conversos evitar la actividad sexual fuera del matrimonio, o incluso dentro de él? ¿Qué hacer con respecto a la prostitución, el aborto y el uso sexual de los esclavos? Estas preguntas también tenían mayores implicaciones: ¿Cómo entienden los cristianos la naturaleza humana? ¿Son los esclavos, por ejemplo, esencialmente diferentes de las personas libres?

Por supuesto, tales preguntas no eran originales de los cristianos. Los maestros judíos debatieron tales cuestiones, y como ha demostrado el estudioso francés Paul Veyne, entre otros, ciertos filósofos paganos defendieron una contención sexual similar a la adoptada por los cristianos.[21] Pero el movimiento cristiano popularizó estas actitudes cambiantes por sus trascendentales consecuencias, sobre todo después del siglo IV, cuando el emperador romano Constantino declaró su veneración a Cristo y garantizó al cristianismo un *status* no sólo legal sino privilegiado dentro del imperio. En esa época las actitudes cristianas empezaron a trans-

formar la conciencia, por no hablar de los sistemas morales y legales que continúan configurando la sociedad occidental.

Este libro examinará las actitudes que Jesús y sus seguidores adoptaron con respecto al matrimonio, la familia, la procreación y el celibato, y por tanto en relación a «la naturaleza humana» en general, y las controversias que estas actitudes despertaron al ser interpretadas de diversos modos por los cristianos durante generaciones o milenios, según el punto de vista. También expondré cómo los hombres y las mujeres convertidos al cristianismo solían adoptar actitudes hacia la sexualidad que sus familias y amigos consideraban raras. Por otra parte, reflexionaré sobre cómo hemos llegado a admitir un conjunto de actitudes ante la sexualidad y la naturaleza humana derivadas de la «cultura judeocristiana», actitudes que hoy parecen normales y obvias a mucha gente, pero que de ningún modo lo eran en el contexto de la época del cristianismo temprano, ni siquiera para nuestros propios contemporáneos desde una perspectiva antropológica.

A principios de lo que ha dado en llamarse era cristiana, Jesús y sus seguidores asumieron de forma alarmante actitudes ante el divorcio, la procreación y la familia distintas de las que habían prevalecido durante siglos entre sus correligionarios judíos. Estos desafíos a la costumbre eran tan poderosos que precipitaron, o al menos acompañaron, el nacimiento de un nuevo movimiento religioso. Pese al mensaje radical de Jesús —o quizás debido a él— el movimiento se divulgó rápidamente a través del mundo romano y al cabo de tres siglos llegó a dominarlo.

Como el movimiento cristiano surgió dentro del imperio romano, retó a los paganos conversos a cambiar también sus actitudes y su comportamiento. Muchos paganos que habían considerado el matrimonio esencialmente como un acuerdo social y económico, las relaciones homosexuales como un supuesto ele-

mento de la educación masculina, la prostitución tanto masculina como femenina como algo corriente y legal, y el divorcio, el aborto, la contracepción y el abandono de los niños no deseados como asuntos de conveniencia práctica, abrazaron para sorpresa de sus familias el mensaje cristiano que se oponía a tales prácticas.

Como ya hemos indicado, algunos estudiosos, entre los que destaca Paul Veyne, han restado importancia a estas diferencias y han señalado que filósofos moralistas como Musonio Rufo y Plutarco apoyaban prácticas morales semejantes. Veyne llega a la conclusión de que «no debemos pensar en estereotipos e imaginar un conflicto entre la moralidad pagana y la cristiana».[22] Sin embargo, como indica el filósofo y converso Atenágoras (*c.* 160 d. C.) en su defensa de los cristianos dirigida a sus perseguidores, los emperadores, lo que los filósofos apoyaban puede tener poco o nada que ver con lo que en realidad incita a la gente a cambiar, como habían hecho muchos cristianos tras su conversión.[23] De hecho, conversos como Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría y Tertuliano describen el modo particular en que la conversión cambió sus vidas y las de otros, con frecuencia ignorantes, creyentes, en asuntos de sexo, negocios, magia, dinero, pago de impuestos y odio racial.[24] Justino y Tertuliano relatan casos en los que la transformación moral que acompaña a la conversión de un creyente desata las iras de sus parientes paganos, que llegan incluso a acusarlo legalmente y a desheredarlo. Es evidente que estos cristianos estaban escribiendo en defensa de su fe; no es.necesario aceptar toda su retórica como un hecho para saber que ellos y muchos otros en verdad *imaginaron* «un conflicto entre la moralidad pagana y la cristiana» y trataron de actuar en consecuencia.

Sus propios relatos sugieren que estos conversos cambiaron sus actitudes hacia sí mismos, hacia la naturaleza y hacia Dios, así como su sentido de los deberes sociales y políticos, en aspectos que a menudo los colocaban en una situación diametralmente opuesta a la cultura pagana. Para los cristianos más fervientes, la conversión transformaba su conciencia y su comportamiento, y tales conversos, unidos en el cada vez más popular movimiento cristiano, influirían profundamente en la conciencia de las generaciones venideras.[25]

Otros maestros judíos de la época de Jesús y de generaciones anteriores habían declarado abominables ciertas prácticas sexuales paganas. Entre los judíos ortodoxos sólo la adoración de dioses paganos levantaba más indignación que el comportamiento sexual pagano. Durante generaciones, los maestros judíos habían advertido que los paganos no tenían ninguna opinión sobre la pederastia, la promiscuidad y el incesto. Sin embargo, el choque con culturas exteriores supuso a su vez un desafío a las costumbres judías. Muchos paganos consideraron prácticas como la circuncisión excéntricas, anticuadas y no menos bárbaras de lo que a los judíos les parecían las costumbres sexuales de los paganos. Los babilonios y los romanos, que eran monógamos, criticaron la antigua costumbre judía del matrimonio poligámico, practicado por patriarcas tan venerables como Abraham, David y Salomón, y también por los pocos ricos que podían costearlo, incluso en tiempos de Jesús y más tarde.[26] El historiador judío Flavio Josefo, polígamo declarado, trató de justificar ante sus lectores romanos las diez esposas del rey Herodes el Grande (y posiblemente también su propia bigamia)[27] explicando que «entre nosotros es costumbre tener varias esposas a la vez».[28] Los que estaban familiarizados con la ley romana pudieron también cuestionar la tradicional ley judía de divorcio, que garantizaba al ma-

rido (pero no a la esposa) el derecho, a menudo cómodo, al divorcio.

Durante siglos —en realidad, durante casi un milenio— los judíos habían enseñado que el propósito del matrimonio, y por tanto de la sexualidad, era la procreación. Las comunidades judías habían heredado sus costumbres sexuales de sus antecesores nómadas, cuya propia supervivencia dependía de la reproducción, tanto entre sus rebaños de animales como entre ellos mismos. Según el relato de Abraham recogido en Génesis 22, la gran bendición prometida por Dios en su alianza con Israel fue una descendencia innumerable como las arenas de las orillas del mar y las estrellas del cielo (versículo 17). Para asegurar la estabilidad y la supervivencia de la nación, los maestros judíos declararon manifiestamente que la actividad sexual debía realizarse con el propósito primordial de la procreación. La prostitución, la homosexualidad, el aborto y el infanticidio, prácticas legales y toleradas entre algunos de sus vecinos paganos, contradecían la costumbre y la ley judías.

Por otro lado, tanto la poligamia como el divorcio aumentaban las posibilidades de reproducción, no para las mujeres, sino para los hombres, que escribían las leyes y se beneficiaban de ellas. La ley judía llegó incluso a ordenar que un hombre ligado durante diez años a un matrimonio sin hijos debía divorciarse de su esposa y casarse con otra, o sino mantener a su esposa estéril y tomar otra para engendrar hijos.[29] La costumbre judía condenaba como «abominaciones» los actos sexuales no dirigidos a la procreación y las leyes de impureza prohibían incluso las relaciones maritales excepto en las épocas más aptas para que se produjese la concepción.

Generaciones anteriores a Jesús, los judíos, como muchos otros pueblos, empezaron a invocar los relatos de la creación, en

concreto el Génesis, para demostrar que tales costumbres tribales no eran ni bárbaras ni excéntricas, como sus críticos paganos les recriminaban, sino que eran parte de la propia estructura del universo. En sus razonamientos extraídos de las Escrituras, los maestros judíos evitaban hablar directamente sobre las prácticas sexuales, pero se enzarzaban en acaloradas discusiones sobre Adán, Eva y la serpiente, y de este modo metafórico revelaban lo que pensaban sobre la sexualidad humana y sobre la naturaleza humana en general. *El Libro de los jubileos*, por ejemplo, escrito ciento cincuenta años antes del nacimiento de Jesús por un judío de Palestina, relata la historia de Adán y Eva para demostrar, entre otras cosas, que las costumbres judías sobre el parto y la desnudez no eran arbitrarias ni triviales, sino que estaban verdaderamente basadas en la naturaleza humana desde los orígenes. Como dice este autor, Adán entró en el Edén la primera semana de la creación, pero Eva no entró en el jardín hasta la segunda semana; esto explica por qué una mujer que da a luz a un varón permanece ritualmente impura sólo una semana, mientras que la que da a luz a una hembra está impura dos semanas.[30] El autor sigue recordando que Dios hizo túnicas de piel para Adán y Eva, y los vistió antes de expulsarlos del Paraíso (Génesis 3:21); esto demuestra que los judíos deben «cubrir sus vergüenzas, y no ir desnudos, como hacen los gentiles» en lugares públicos como los baños y los gimnasios.[31] Durante las siguientes generaciones, las conclusiones de judíos y cristianos a partir de los relatos de la creación del Génesis configurarían, para bien o para mal, lo que más tarde se daría en llamar tradición judeocristiana.

En la época en que Jesús predicaba, sus coetáneos judíos no tuvieron dificultad en defender su ancestral énfasis sobre la procreación, demostrando a partir del Génesis 1 que tan pronto como Dios creó a todas las criaturas vivientes culminando su obra con el primer hombre y la primera mujer, les ordenó «sed fecun-

dos y multiplicaos, y henchid la tierra» (Génesis 1:28). A pesar de las diferencias existentes entre los diversos grupos de judíos (los fariseos, por ejemplo, aprobaban abiertamente el placer sexual dentro de los límites del matrimonio, mientras que los esenios practicaban la continencia sexual), los maestros judíos coincidían en que esta primordial y sagrada obligación de procrear tenía prioridad sobre las obligaciones maritales —por eso, un matrimonio estéril podía ser invalidado— y lo impusieron como norma. A partir del Génesis señalaron que primero Dios ordenó al hombre y a la mujer procrear, y sólo después les ayudó a hacerlo, conduciendo a Eva hasta Adán y uniéndolos en un primer matrimonio:

> Entonces éste exclamó:
>
> «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.
>
> Ésta se llamará mujer, porque del varón ha sido tomada».
>
> Por eso deja el hombre a su padre y a su madre, y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. (Génesis 2:23-24).

Durante siglos los maestros judíos basaron en este pasaje las leyes fundamentales del comportamiento marital. Ciertos rabinos convirtieron realmente estas líneas del Génesis en un código de conducta sexual. El rabino Eliezer (*c.* 90 d. C.) tomó las palabras «por eso deja el hombre a su padre y a su madre» para expresar no sólo que un hombre no debe casarse con su madre, sino que debe también negarse a casarse con «la que es pariente de su padre o de su madre» dentro de los grados de parentesco prohibidos por el incesto. El rabino Akiba (*c.* 135 d. C.) tomó la siguiente frase «y se unirá a su mujer» para expresar en sus palabras, «pero no a la mujer de su vecino, ni a un varón, ni a un animal», eli-

minando así el adulterio, la homosexualidad y la bestialidad. El rabino Issi (*c.* 145 d. C.), entre otros, tomó la frase «y vendrán a ser los dos una sola carne» para expresar en sus propias palabras que el hombre «se unirá en el sitio donde ambos forman una sola carne», prohibiendo a través de esta eufemística frase lo que los rabinos denominaban «relación no natural», actos o posturas sexuales que inhibiesen la concepción.[32] Otros maestros judíos estaban de acuerdo en que el propósito de la procreación es «crecer y multiplicarse», en que debía aceptarse todo lo que facilitara la procreación, incluyendo el divorcio y la poligamia, y en que se debía rechazar cualquier impedimento a la procreación, incluso el propio matrimonio en el caso de una esposa estéril.

Jesús cambió radicalmente este consenso. Como otros maestros judíos, cuando Jesús habla del matrimonio se remonta al relato del Génesis del primer matrimonio, pero interpreta este pasaje de modo muy diferente a los demás. Al preguntarle los conservadores maestros de la ley, los llamados fariseos, sobre los motivos que legitimaran el divorcio, Jesús respondió que no existía ninguno:[33]

> ¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra, y que dijo: por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre. (Mateo 19:4-6).

Esta respuesta impresionó a sus oyentes judíos y, como cuenta Mateo, no agradó a ninguno. Entre los judíos coetáneos de Jesús nadie cuestionaba la legitimidad del divorcio. La única cuestión consistía en los motivos que lo justificaban, y era ésta cuestión de motivos, no de legitimidad del divorcio como tal, lo que dividía a las escuelas religiosas en grupos opuestos. El maestro Shammai

adoptó una postura conservadora: la única ofensa lo bastante seria como para justificar el divorcio era la infidelidad de la esposa. Hillel, oponente de Shammai, famoso por sus juicios liberales, sostuvo en cambio que un hombre se puede divorciar de su mujer por la razón que se le antoje, «¡hasta si ella le quema la sopa!». El famoso maestro Akiba, que estaba de acuerdo con Hillel, añadió categóricamente: «e incluso si encuentra a una mujer más joven y más hermosa que ella». Sin embargo, aunque varios maestros discutieron los motivos de divorcio, ninguno llegó a prohibirlo por completo como Jesús. Aquella audiencia familiarizada con la ley judía exigió saber cómo se atrevía a cuestionar el divorcio, un derecho —y, en algunos casos, un deber— establecido en la ley mosaica como esencial para la procreación. Jesús admitió que el divorcio era técnicamente legal pero a pesar de eso rechazó su práctica. «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio [esto es, en la época de la creación] no fue así» (Mateo 19:8). Moisés, dice Jesús, cambió lo que Dios había creado y permitió el divorcio como una concesión a «la dureza de vuestro corazón».

Cuando sus propios seguidores, ofendidos por semejante vehemencia, se quejaron —«si tal es la condición… no conviene casarse»—, Jesús debió asombrarlos todavía más al decirles que sí, que *es* mejor no casarse y elogió a los «eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos» (Mateo 19:12). Lucas dice que Jesús incluso alabó a las mujeres estériles: «¡Dichosas… las entrañas que no engendraron, y los pechos que no criaron!» (Lucas 23:29) dando a entender que llegará el día en que quienes *no* tengan hijos serán los afortunados. Probablemente Lucas consideró esto como una profecía de la próxima guerra contra Roma (66-70 d. C.), pero lectores posteriores lo entendieron como una referencia al reino de Dios. En otro pasaje, Lu-

cas explica cómo Jesús relaciona el matrimonio con la muerte y el celibato con la vida eterna:

> Jesús les dijo: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son coma ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección». (Lucas 20:34-36).

Tales declaraciones debieron horrorizar a los tradicionalistas judíos, pues las mujeres estériles a quienes Jesús había bendecido siempre se habían considerado malditas y los eunucos, elogiados por Jesús, eran despreciados por los maestros rabínicos debido a su incapacidad sexual. Desde su propio celibato, Jesús alabó a las personas más compadecidas y evitadas en las comunidades judías por su imperfección sexual: los solteros y los que no tenían hijos. El mensaje radical de Jesús sobre el inminente reino de Dios no dejaba tiempo a sus seguidores para cumplir las obligaciones ordinarias de la vida cotidiana. Los cristianos del siglo I participaron en el nacimiento de un movimiento revolucionario que creían culminaría en la transformación social total que Jesús prometió en el «tiempo que ha de venir».

Con el fin de prepararse para estos acontecimientos, Jesús ordenó a sus seguidores que olvidaran las preocupaciones ordinarias por la comida y el vestido —«vended vuestros bienes y dad limosna» (Lucas 12:33)—, les ordenó despojarse de toda propiedad y abandonar las obligaciones familiares, ya fueran padres, esposas o hijos, pues tales obligaciones podían interferir su dedicación a las esperanzas apocalípticas anunciadas por Jesús. El discípulo debía ser totalmente libre para servir a Dios. Según Lucas, Jesús llegó a decir: «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a

su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lucas 14:26). El tiempo nuevo exigía nueva —y total— fidelidad, ya no a la familia y a la nación, sino al propio reino de Dios. Así, Jesús insta a sus seguidores a romper sus relaciones meramente naturales en favor de otras espirituales. Sabiendo que tales enseñanzas rompen y alteran las relaciones familiares, Jesús declara con atrevimiento:

> He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido! Con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla! ¿Creéis que estoy aquí para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos; tres contra dos, y dos contra tres; estarán divididos el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra. (Lucas 12:49-53).

Marcos cuenta cómo Jesús rechaza a su propia madre y hermanos en favor de otra familia: la de sus seguidores. Cuando su madre y sus hermanos van a hablar con él y le esperan fuera de la sala abarrotada donde estaba predicando, se niega a ir hacía ellos diciendo:

> «¿Quién es mi madre y mis hermanos?» Y mirando en tomo a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: «Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre». (Marcos 3:33-35).

Así Jesús elude los deberes familiares considerados lo más sagrado en la vida comunitaria judía, incluidas las obligaciones

para con los propios padres, hermanos, esposa e hijos. Al relegar la obligación de procrear, rechazando el divorcio y sancionando implícitamente las relaciones monógamas, Jesús invierte las prioridades tradicionales, y declara que otras obligaciones, como por ejemplo las maritales, son ahora más importantes que la procreación. De modo todavía más inquietante, Jesús respalda —y ejemplifica— una nueva posibilidad, que según él es aún mejor: rechazar el matrimonio y la procreación en favor del celibato voluntario, para seguirle a él en el tiempo nuevo.

Veinte años más tarde, Pablo, el ferviente discípulo de Jesús, irá todavía más lejos. Pablo, nacido en la cosmopolita ciudad asiática de Tarso y educado en la estricta observancia de la tradición farisaica, pasó de una encarnizada hostilidad hacia los cristianos a convertirse en uno de sus dirigentes. A pesar de conocer poco de él como persona, sabemos por sus epístolas, ahora conservadas en el Nuevo Testamento, que Pablo era un hombre de profundas creencias. Pablo aceptó el dictamen de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio y, al igual que él, no sólo relegó, sino que en realidad ignoró el mandamiento de procrear. Antes bien suele hablar del matrimonio en términos negativos, como un remedio de aquellos demasiado débiles para hacer lo que es mejor: renunciar por completo a la actividad sexual. Pablo admite que el matrimonio «no es pecado»; sin embargo, afirma que convierte a los cónyuges en esclavos de las necesidades y deseos sexuales, que ya no son libres para dedicar sus energías «al Señor» (1 Corintios 7:29-35).[34] Pablo ve no sólo el matrimonio, sino incluso la relación sexual más normal, como una forma de esclavitud. De modo sorprendente toma el pasaje del Génesis utilizado tradicionalmente para describir la institución del matrimonio para aplicarlo a un encuentro con una prostituta: «¿O no sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho *Las dos se harán una sola carne*» (Génesis 2:24). Pa-

blo compara entonces semejante unión sexual con la unión espiritual del creyente con Cristo: «Mas el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él» (1 Corintios 6:17).

Ni Jesús ni Pablo inventaron, por supuesto, el celibato religioso. Pero los escasos judíos entre sus coetáneos que lo practicaban —algunos de los esenios que vivían en las cuevas junto al mar Muerto, así como grupos esenios de otros lugares y los terapeutas, un grupo monástico de hombres y mujeres en Egipto— eran considerados excesivamente extremistas. Sin embargo, Pablo declara su deseo de que todos fueran célibes por voluntad propia, por amor al reino, como él mismo (1 Corintios 7:7-8). Los solteros evitan las ansiedades y obligaciones que importunan a los casados, no sólo son más libres sino más felices, dice Pablo. No obstante, admite que «si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse» (1 Corintios 7:9). Pero Pablo alienta incluso a los casados a vivir como si estuvieran solteros: «los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen» (1 Corintios 7:29b).

George Bernard Shaw estaba equivocado al acusar a Pablo de haber inventado el celibato religioso, que Shaw denominaba «esa monstruosa imposición sobre Jesús»; también estaba equivocado al atribuir el celibato de Pablo al «terror al sexo y terror a la vida».[35] Para Jesús y Pablo, como para los esenios, estas drásticas medidas no eran reflejo de la aversión al sexo, sino de una necesidad de prepararse para el fin del mundo y liberarse para el «tiempo que ha de venir». Pablo, igual que Jesús, alentaba el celibato no porque aborreciera la carne (lo que en mi opinión no hizo) sino por su acuciante interés en la tarea práctica de proclamar el evangelio. El propio Pablo insistió en que no quería levantar barreras ante los creyentes, sino que en vista de «la presente aflicción», quería liberarlos de las ansiedades externas: «Os digo,

pues, hermanos: El tiempo es corto… Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (1 Corintios 7:29-35).

Pablo había fundado grupos de seguidores entre los judíos y los gentiles desde las ciudades portuarias de Corinto y Tesalónica hasta las ciudades costeras asiáticas de Galacia y Éfeso, y velaba celosamente por cada uno de estos grupos para mantenerlos puros mientras esperaban el reino. Dijo a sus conversos de Corinto que veía a la Iglesia cristiana como a la «novia» de Cristo y a sí mismo como un padre o un casamentero ansioso de preservar la virginidad de la joven muchacha para su futuro marido:

> Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo. Pero temo que, al igual que la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo. (2 Corintios 11:2-3).

Aquí Pablo habla de proteger la virginidad de la Iglesia como una metáfora para mantener sus enseñanzas puras y originales, pero algunos cristianos de las generaciones posteriores tomaron sus palabras de manera literal, como un precepto del celibato.[36]

Aunque con su primera carta a los cristianos de Corinto, en especial en el capítulo séptimo, Pablo quería resolver las disputas de la comunidad sobre cuestiones maritales, el resultado fue que suscitó más preguntas de las que respondía. Algunos cristianos interpretaban a Jesús y a Pablo según ellos entendieron sus palabras y predicaron el mensaje del evangelio como liberación de los asuntos mundanos, en especial del cuidado de la familia y los hijos, que preocupaban a la mayoría de sus coetáneos. Algunos de los conversos de Pablo en Corinto, tanto hombres como mu-

jeres, abrazaron con entusiasmo el celibato. Pese a que Pablo había advertido a los cristianos casados en particular contra el rechazo unilateral de las relaciones maritales (1 Corintios 7:2-5), algunos cristianos casados, que tenían prohibido el divorcio por el mandamiento de Jesús, prefirieron hacer caso del consejo de Pablo («que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran», 1 Corintios 7:29), como si de hecho Pablo hubiera ordenado la abstinencia sexual *dentro* del matrimonio.

Al cabo de casi un siglo de la muerte de Pablo, las versiones ascéticas del mensaje de Jesús se divulgaron con rapidez, sobre todo en las ciudades de Asia Menor donde el propio Pablo había predicado. No está claro qué provocó este entusiasmo por la renuncia, pero así se manifiesta en estas extendidas narraciones populares de la historia de Tecla, la adorable y joven virgen que renunció al lucrativo matrimonio dispuesto por su madre para ella. Tecla se cortó el pelo y se vistió con ropas de hombre, y se unió al movimiento que Jesús y Pablo habían iniciado. Según los *Hechos de Pablo y Teda*, estaba dispuesta a hacer lo que creía que el evangelio requería de ella: convertirse como el propio Pablo en una evangelista célibe y rechazar a su rico pretendiente Thamyris, quien hubiera tenido que mantener no sólo a Tecla sino a su anciana y pobre madre. Cuando Pablo estaba predicando «la palabra de vida virginal»[37] en la ciudad natal de Tecla, Iconio, en Asia Menor, la madre de ella le prohibió dejar su casa para ir a oírle. Así que Tecla se sentó en la ventana, esforzándose por oír lo que Pablo estaba diciendo a las masas de jóvenes y mujeres apiñadas a su alrededor:

> Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios [cf. Mateo 5:8], Bienaventurados quienes preservan su carne pura, porque ellos se convertirán en el templo de Dios [cf. 2 Corintios 6:16],

> Bienaventurados los célibes, porque a ellos hablará Dios. Bienaventurados los que tienen mujer pero viven como si no la tuvieran, porque ellos heredarán a Dios [cf. 1 Corintios 7:29]. Bienaventurados los cuerpos de las vírgenes, porque ellos complacerán a Dios, y no perderán la recompensa de su pureza [cf. Mateo 10:42].[38]

Su madre se alarmó cuando durante tres días Tecla se negó a moverse de allí ni siquiera para comer o dormir, y habló al prometido de su hija sobre el

> extraño hombre que enseña falaces y taimadas palabras… Thamyris, este hombre está perturbando la ciudad de los iconianos y también a tu Tecla; pues todas las mujeres y los jóvenes acuden a él. «Debes —dice— temer a un solo Dios y vivir en castidad». Y también mi hija, como una araña en la ventana, cautivada por sus palabras, está presa de un nuevo deseo y una temible pasión; pues la muchacha escucha con avidez las cosas que dice, y está fascinada. Pero ve y habla con ella pues es tu prometida.[39]

Pero Tecla rechazó con vehemencia las amorosas súplicas de Thamyris, como había hecho con las órdenes de su madre; y él, ofendido y furioso, dispuso de inmediato el arresto de Pablo por alentar a la gente a que desafiara las costumbres tradicionales e incluso las leyes. Al enterarse del arresto de Pablo, Tecla se escapó secretamente de su casa por la noche para ir a la prisión y sobornó al carcelero con sus brazaletes y al guarda con un espejo de plata para que le dejaran entrar en la celda de Pablo y hablar con él en privado.

Al día siguiente, cuando el gobernador, tras oír a Pablo, quiso saber por qué Tecla se negaba a casarse con su legítimo prometi-

do, ella «permaneció allí de pie mirando fijamente a Pablo» y no quiso responder. Su madre, encolerizada porque Tecla pusiera en peligro su futuro y el de su familia, estalló en una violenta diatriba: «¡Quemad a la revoltosa! ¡Quemad a la que no es novia en el centro del anfiteatro, para que todas las mujeres a las que este hombre ha enseñado se sobrecojan de terror!»[40] El gobernador, conmovido por el desafío de Tecla y las iras de su madre, ordenó que Pablo fuera azotado y conducido fuera de la ciudad. Y condenó a Tecla a que fuera quemada viva por violar las leyes de la ciudad y amenazar de este modo el orden social. Tecla fue conducida desnuda al anfiteatro para su ejecución, la ataron sobre una hoguera y prendieron la leña, pero de pronto una nube ensombreció el anfiteatro y rompió a llover. Escapando en medio de la confusión, Tecla fue a buscar a Pablo. Pero un noble sirio, cautivado por esta joven mujer que viajaba sola por Antioquía, intentó violarla. Para protegerse de ataques semejantes Tecla se cortó el pelo y se vistió de hombre. La historia exalta a Tecla como alguien que resistió las presiones familiares, el ostracismo social, la violación, la tortura e incluso la ejecución para «seguir la palabra de vida virginal de la que Pablo había hablado». Dice la historia que ni siquiera el propio apóstol la tomó en serio al principio, negándose a bautizarla o aceptarla como un compañero evangelista. Por eso, en su desesperación se bautizó a sí misma y se obstinó en seguir a Pablo hasta que a regañadientes le dio su bendición. Al cumplir su vocación, Tecla se convirtió en una maestra famosa y en una santa, reverenciada durante siglos en las iglesias orientales como una santa querida.

Aunque circularon muchas leyendas sobre Tecla,[41] y algunos estudiosos contemplan su historia como una fábula, bien pudo tratarse de una persona real.[42] Oyese o no predicar al propio Pablo, ella —y cientos como ella— recibieron con satisfacción estas versiones tan radicales del evangelio. Siguiendo el consejo de

Jesús, estos jóvenes discípulos rompieron con sus familias y se negaron a casarse, declarándose ahora miembros de la «familia de Dios». Sus votos de castidad sirvieron a muchos conversos como declaración de independencia de las agobiantes presiones de la tradición y de sus familias, que por lo general disponían los matrimonios en la pubertad y determinaban así el curso de las vidas de sus hijos. Ya en siglo II d. C., y durante muchas generaciones desde entonces, los cristianos célibes invocaron el ejemplo de Tecla para justificar el derecho de las mujeres cristianas a dar el bautismo y a predicar. Doscientos años más tarde, las mujeres cristianas que elegían la vía del ascetismo, ya fuera viviendo en soledad en su hogar o en comunidades monásticas fundadas y con frecuencia financiadas por ricas mujeres, continuaban llamándose a sí mismas «nuevas Teclas».[43]

La enorme popularidad de la historia de Tecla indica la atracción de los jóvenes, de los adolescentes como Tecla, hacia el movimiento cristiano. Sin embargo, otras historias populares —probablemente leyendas— nos cuentan como el mensaje radical también penetró en algunos de sus hermanos y hermanas mayores y casados, y también cambió sus vidas irrevocablemente. Según otra historia cristiana muy difundida, los *Hechos de Tomás*, la adorable Migdonia, esposa de un aristócrata de la India, al enterarse de que el apóstol Tomás iba a llegar a su ciudad, se dispuso a oírle llena de curiosidad. Pero mientras su elegante litera, llevada por esclavos, se aproximaba y apartaba a la multitud que rodeaba a Tomás, el apóstol ignoró expresamente a Migdonia y, volviéndose a sus esclavos, dirigió a ellos estas vehementes palabras:

> Estas bendiciones y consejos son para vosotros que estáis «pesadamente cargados». Pues aunque sois seres humanos, los que tienen autoridad sobre vosotros pien-

> san que no lo sois, no como ellos… No saben que todos somos iguales ante Dios, esclavos o libres.

Migdonia, impresionada y avergonzada por estas palabras, saltó de su litera al suelo y se situó ante Tomás, reconociendo que «en verdad actuamos como animales irracionales», y le pidió que rezara por ella y le enseñara el evangelio.[44]

Tomás consintió y Migdonia descubrió a través de sus palabras un sentido de la libertad interior y de la dignidad espiritual que nunca antes había experimentado. Tomás la persuadió también de que debía consagrarse al celibato, incluso dentro de su matrimonio, para seguir el evangelio: «Esta sórdida comunión con tu marido nada significa si careces de la verdadera comunión».[45] Convencida por las palabras de Tomás, Migdonia no atendió las ansiosas y amorosas súplicas de su marido y rechazó entonces sus «vergonzosas» proposiciones sexuales. Al principio simuló dolores de cabeza, hasta que por último le golpeó en la cara y huyó desnuda del dormitorio, arrancando las cortinas de la habitación para cubrirse mientras escapaba para dormir con la niñera de su infancia. Aunque su marido se quejó, sufrió y se encolerizó, acabó cediendo y él también recibió el bautismo, aceptando desde entonces vivir con ella en un matrimonio célibe.

Estos relatos populares sobre los apóstoles describen de manera gráfica cómo algunos de los primeros predicadores cristianos, al tratar de persuadir a los hombres y a las mujeres de «redimir el pecado de Adán y Eva» eligiendo el celibato, alteraron el orden tradicional de la familia, la aldea y la ciudad, alentando a los creyentes a que rechazasen la vida ordinaria de familia por amor a Cristo.[46]

Pero muchos otros cristianos protestaron enérgicamente. Afirmaban que semejante ascetismo radical no era el principal sentido del evangelio de Jesús, y simplemente ignoraron las im-

plicaciones más radicales de las enseñanzas de Jesús y Pablo. Un cristiano anónimo que vivió una generación después de Pablo escribió a un amigo pagano que lejos de rechazar el matrimonio y la procreación, «los cristianos se casan, como todo el mundo; engendran niños; pero no destruyen fetos».[47] Su coetáneo, el maestro cristiano Bernabé, un converso del judaísmo, considera que los cristianos que siguen la «vía de la luz» actúan como los judíos piadosos, absteniéndose sólo de las prácticas sexuales que faltan al matrimonio o frustran el cumplimiento de la procreación legítima.[48] Clemente de Alejandría, un liberal, urbano y sofisticado maestro cristiano que vivió en Egipto más de cien años después que Pablo (*c.* 180 d. C.), denunció a los célibes y a los mendigos: «Quienes dicen estar "imitando al Señor" que nunca se casó, ni tuvo bienes en el mundo, y quienes se jactan de conocer el evangelio mejor que nadie».[49] Para Clemente, estos extremistas son arrogantes, estúpidos y están equivocados.[50]

Pero ¿cómo podían cristianos como Bernabé o Clemente, que pretendían un mensaje más moderado, enfrentarse a ciertas frases muy conocidas de Jesús, como por ejemplo su categórico rechazo del divorcio o su declaración de que «si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lucas 14:26)? El impacto de tales frases debió haber limitado el movimiento cristiano a sólo los más fervientes conversos. Sin embargo, en las dos generaciones posteriores a la muerte de Jesús, algunos de sus seguidores se atrevieron a cambiar las palabras de afirmaciones tan extremas e insertaron frases que las modificaban. El autor del evangelio de Mateo, por ejemplo, al encontrar la prohibición de divorcio demasiado severa, añadió una frase que tolera con claridad el divorcio en el caso de infidelidad de la esposa: Μὴ ἐπί πορυεία, «por inmoralidad», una excepción crucial que sitúa a Jesús junto al maestro Sham-

mai. De este modo, y según Mateo, Jesús dice: «Quien repudie a su mujer —no por fornicación— y se case con otra, comete adulterio» (Mateo 19:9). Y Mateo dulcifica lo que, según Lucas, Jesús había dicho acerca de odiar a la propia familia. Mateo rehace la declaración de modo que Jesús dice «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mateo 10:37).

El autor del evangelio de Mateo no sólo cambia algunas palabras e inserta frases, sino que llega a yuxtaponer deliberadamente a las frases más radicales de Jesús otras más moderadas sobre el mismo tema. Por ejemplo, según Mateo, Jesús concluye su sonoro rechazo del divorcio («lo que Dios unió no lo separe el hombre») con otra frase que tolera el divorcio («quien repudie a su mujer —no por fornicación— y se case con otra, comete adulterio») (Mateo 19:9). Sólo unos cuantos versículos después, Mateo yuxtapone la promesa de Jesús de grandes recompensas a «todo aquél que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre» (Mateo 19:29), con la reafirmación de Jesús del mandamiento tradicional «honra a tu padre y a tu madre» (Mateo 19:19). Así, Mateo, obviamente consciente de tales discrepancias, y quizás molesto por ellas, distingue implícitamente dos tipos de afirmaciones, y también dos niveles de discípulos. Mateo da la impresión al lector de que el mensaje de Jesús y el movimiento cristiano que inspiró no necesitan plantear exigencias extremas a todos los creyentes, sino sólo a los héroes espirituales voluntarios, aquéllos que desean seguir el mandamiento de Jesús: «vosotros, pues, sed perfectos» (Mateo 5:48). Pero los seguidores de Jesús que deseen quedarse en casa con sus esposas e hijos y continuar manteniendo a sus ancianos padres, según Mateo, pueden continuar entregados a la vida de familia y seguir ocupando su lugar en la comunidad cristiana.

Ciertos seguidores de Pablo, que pretendían hacer el mensaje de éste igual de accesible, al encontrar algunas declaraciones de su primera epístola a los Corintios, por ejemplo, demasiado extremas, decidieron que no podía querer decir lo que allí decía, y ni mucho menos lo que los fervientes cristianos ascéticos entendían que significaba. Así, algunos de los seguidores de Pablo redactaron en nombre del propio Pablo epístolas que ellos mismos idearon para corregir lo que consideraban peligrosas interpretaciones erróneas de las enseñanzas de Pablo. Una generación o dos más tarde, algunos de estos admiradores anónimos de Pablo falsificaron epístolas, aderezándolas con detalles personales de la vida de Pablo y saludos a sus amigos, con la esperanza de que parecieran auténticas. Mucha gente —entonces y ahora— han supuesto que estas cartas son verdaderas, y cinco de ellas fueron incorporadas al Nuevo Testamento como «epístolas de Pablo». Incluso hoy, los eruditos discuten cuáles son auténticas y cuáles no. Sin embargo, muchos estudiosos afirman que Pablo escribió en realidad sólo ocho de las trece epístolas «paulinas» incluidas ahora en la colección del Nuevo Testamento: a los Romanos, 1 y 2 a los Corintios, a los Gálatas, a los Filipenses, 1 a los Tesalonicenses y a Filemón. Casi todos los eruditos coinciden en que Pablo no escribió 1 y 2 a Timoteo ni a Tito —epístolas escritas en un estilo distinto al de Pablo y que reflejan situaciones y puntos de vista muy diferentes a los de las otras epístolas. El debate continúa sobre la autoría de las epístolas a los Efesios, a los Colosenses y la 2 a los Tesalonicenses, pero la mayoría de los eruditos incluyen también éstas entre las epístolas «deuteropaulinas», literalmente, de un segundo Pablo.[51]

Aunque las epístolas deuteropaulinas son muy distintas unas de otras, todas coinciden en los asuntos *prácticos*. Todas rechazan las ideas de Pablo más radicalmente ascéticas para presentar en su lugar a un «Pablo domesticado»,[52] una versión de Pablo que, le-

jos de instar a sus compañeros cristianos al celibato, confirma sólo una versión más estricta de las actitudes judías tradicionales hacia el matrimonio y la familia. Al igual que Mateo yuxtapone a las enseñanzas más radicales de Jesús versiones modificadas de ellas, así la colección del Nuevo Testamento yuxtapone las auténticas epístolas de Pablo a las deuteropaulinas, ofreciendo una versión de Pablo que ablanda al predicador radical hasta convertirlo en un santo patrón de la vida doméstica.

El autor anónimo de 1 Timoteo, por ejemplo, hace que «Pablo» ataque por diabólicos a los «embaucadores… que prohíben el matrimonio y el uso de alimentos que Dios creó» (1 Timoteo 4:1-3), dirigiéndose presumiblemente a los predicadores del ascetismo, que describen a Pablo como uno de ellos, o mejor dicho, como a su modelo.[53] Denunciando las caracterizaciones de Pablo que aparecen en obras tales como los *Hechos de Pablo y Tecla*, el autor de 2 Timoteo casi se pone de parte de la madre de Tecla, aconsejando a la gente que evite aquéllos que «se introducen en las casas y conquistan a mujerzuelas cargadas de pecados y agitadas por toda clase de pasiones, que siempre están aprendiendo y no son capaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad» (2 Timoteo 3:6-7).

El Pablo conservador de Timoteo contradice abiertamente el consejo que Pablo da en 1 Corintios, donde insta a las vírgenes y a las viudas a permanecer solteras. Según 1 Timoteo, Pablo, preocupado porque la presencia de mujeres solteras entre los cristianos pudiera levantar sospechas y murmuraciones escandalosas, declara «Quiero pues que las jóvenes se casen, que tengan hijos y que gobiernen la propia casa y no den al adversario ningún motivo de hablar mal» (1 Timoteo 5:14). Desechando la disciplina ascética como meros «ejercicios corporales» (1 Timoteo 4:8), poco provechosa para ejercitar la piedad, este «Pablo» ad-

vierte a sus lectores de que «rechaza, en cambio, las fábulas profanas y los cuentos de viejas» (1 Timoteo 4:7). Como Dennis MacDonald ha demostrado de modo convincente, el autor de 1 Timoteo está denunciando, con toda probabilidad, historias semejantes a las de Tecla y Migdonia, que circulaban desde hacía generaciones, quizás sobre todo entre las narradoras. (Véanse las notas 33 y 34 de este capítulo). Desafiando a aquéllos que como la propia Tecla pretendían que las mujeres tenían derecho a enseñar y a bautizar, el autor de 1 Timoteo recuerda el pecado de Eva y los mandamientos que las mujeres deben aprender

> en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad. (I Timoteo 2:11-15).

Entendida de este modo —como todavía la entienden la mayoría de las iglesias cristianas—, la historia de Eva prueba a un mismo tiempo la natural debilidad y credulidad de las mujeres, y define su papel actual. Castigadas por los que recuerdan el pecado de Eva, privadas de toda autoridad, las mujeres deben someterse en silencio a sus maridos, y agradecer que también ellas puedan salvarse, demostrando su adhesión a los roles domésticos tradicionales.[54] El «Pablo» de 1 Timoteo llega incluso a juzgar las habilidades de liderazgo de los hombres sobre la base de sus roles domésticos como patriarcas de la familia: «Es, pues, necesario que el epíscopo sea irreprensible, casado una sola vez… que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad; pues si alguno no es capaz de gobernar su propia

casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?». (1 Timoteo 3:2-5).

Así, mientras el auténtico Pablo declara en su epístola a los Corintios «mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo», célibes por su propia voluntad, el «Pablo» de 1 Timoteo ordena el matrimonio y la familia tanto a los hombres como a las mujeres.

La epístola a los Hebreos expresa una inclinación positiva hacia el matrimonio y, en especial, por el matrimonio sexualmente activo: «Tened todos por gran honor el matrimonio y el lecho conyugal sea inmaculado» (Hebreos 13:4). La epístola deuteropaulina a los Efesios llama estúpidos a los cristianos ascéticos e insiste en que «nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien la alimenta y la cuida» (Efesios 5:29). El autor de la epístola a los Efesios llega incluso a atribuir a Pablo una visión de Adán y Eva —y, en consecuencia del propio matrimonio— como símbolo del «Gran Misterio… de Cristo y la Iglesia» (Efesios 5:32). La visión cristiana «de Pablo» acerca del matrimonio confirma —así lo pretende este autor— el tradicional modelo patriarcal de matrimonio, «porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia… Así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (Efesios 5:23-24). Guiándose por la frase de Pablo: «la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón» (1 Corintios 11:3), el autor de la epístola a los Efesios explica que como el hombre, igual que Cristo, es la cabeza y la mujer su cuerpo, «así deben amar los maridos a sus mujeres como a su propio cuerpo» y las mujeres, a su vez, deben someterse al mayor juicio de sus maridos, como sus «cabezas» (Efesios 5:28-33).

Al cabo de trece o quince años de la muerte de Pablo, los partidarios del Jesús ascético —y del Pablo ascético— rivalizaban

con los que defendían un Jesús mucho más moderado y un Pablo mucho más conservador. Igual que los parientes de una gran familia luchando por la herencia, tanto los cristianos ascéticos como los no ascéticos presentaron su reclamación de los legados de Jesús y Pablo, insistiendo ambas partes en que sólo ellos eran los legítimos herederos.

Muchos cristianos —quizás la mayoría— preferían acomodarse a las estructuras sociales y matrimoniales ordinarias en lugar de desafiarlas. A finales del siglo II, puesto que la mayoría de las iglesias aceptaron como canónica la lista de evangelios y epístolas que ahora constituyen la colección que llamamos Nuevo Testamento, los moderados reclamaron la victoria y dominaron así a todas las iglesias cristianas futuras. Los escritores ahora venerados como padres de la Iglesia aceptaron la mansa y domesticada versión de Pablo que se encuentra en las deuteropaulinas como principal arma contra los extremistas ascéticos. Clemente de Alejandría, que escribió más de cien años después de la muerte de Pablo, menos militante y mucho más predispuesto hacia la convención social y la vida de familia que el apóstol, habla en representación de la mayoría cuando afirma que los ascéticos habían exagerado e interpretado de un modo equivocado las enseñanzas de Pablo.[55] Clemente resolvió reconquistar para la mayoría el disputado territorio de los evangelios y las epístolas de Pablo.

Revocando los argumentos de sus oponentes punto por punto, Clemente empezó diciendo que aunque Jesús nunca se casó no pretendía que sus seguidores humanos siguieran su ejemplo, al menos en este aspecto: «La razón por la cual Jesús no se casó fue que, en primer lugar, ya estaba comprometido, por decirlo así, con la Iglesia; y, en segundo lugar, él no era un hombre común».[56] Los cristianos con inclinaciones ascéticas habían esgri-

mido que las palabras de Jesús probaban su defensa del celibato: ¿por qué, si no, preguntaban, habría alabado a las mujeres cuyos «vientres no engendraron», o a los hombres que «se han hecho eunucos por amor del Reino de los Cielos»? Clemente admite que tales frases resultan enigmáticas, pero evita la polémica que suscitan negándose a tomarlas literalmente. Sostiene que Jesús no quería decir por «eunuco» lo que la mayoría de lectores suponían (un hombre célibe). En cambio, «lo que Jesús quería decir», —afirma Clemente con torpeza—, «es que un hombre casado que se haya divorciado de su esposa por su infidelidad no debe *volverse a casar*».[57]

Y ¿qué hay de Pablo, que permanecía con orgullo voluntariamente célibe, o de Pedro, quien, según Lucas 18:28, abandonó su hogar para seguir a Jesús? Clemente podría argumentar que es el propio Pablo quien nos dice que Pedro, al igual que «los demás apóstoles y los hermanos del Señor», ¡viajó con su mujer a costa de la Iglesia (1 Corintios 9:5)! Entonces, en un pasaje que seguramente habría sorprendido a Pablo, Clemente sostiene que también Pablo estaba casado: «La única razón por la que no la llevó [a su esposa] consigo se debe a que habría sido un estorbo para su ministerio».[58]

Cuando Clemente ataca las interpretaciones ascéticas del mensaje de Pablo, encuentra en las epístolas deuteropaulinas toda la munición necesaria. Por ejemplo, «a los que calumnian el matrimonio» les replica citando al antiascético Pablo de 1 Timoteo.[59] Pero al confrontarlo con las epístolas auténticas, Clemente tiene ante sí una tarea mucho más ardua. Sin embargo, insistiendo en que el mismo hombre escribió los dos grupos de epístolas, Clemente arteramente entreteje pasajes de las epístolas auténticas y de las deuteropaulinas. De este modo, Clemente, así como la mayoría de los cristianos desde entonces, pueden decir

que Pablo apoyaba tanto el matrimonio como el celibato: «En general, todas las cartas del apóstol predican el control de uno mismo y continencia, y contienen muchas instrucciones sobre el matrimonio, el engendramiento de hijos y la vida doméstica, pero en ninguna parte excluyen el matrimonio autocontrolado».[60]

Clemente rechaza sobre todo la pretensión de que el pecado de Adán y Eva consistiera en mantener relaciones sexuales, opinión corriente entre maestros cristianos, tales como Taciano el Sirio, quien afirmaba que el fruto del árbol del conocimiento implicaba conocimiento carnal. Taciano había indicado que después de que Adán y Eva comieron del fruto prohibido, cobraron conciencia sexual: «Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos» (Génesis 3:7). Otros intérpretes están de acuerdo en que la exactitud de esta interpretación queda demostrada en Génesis 4:1, donde el verbo hebreo «conocer» (*'yada*) connota la relación sexual: «Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín». Taciano culpó a Adán de haber inventado el matrimonio, pues creía que por este pecado Dios expulsó a Adán y a su compañera del paraíso.[61] En cambio, el ilustre asceta Julio Casiano culpó a Satán, y no a Adán, de inventar las relaciones sexuales. Según Casiano, Satán «copió esta práctica de los animales irracionales y persuadió a Adán de que se uniese sexualmente a Eva».[62] Pero Clemente denuncia semejantes ideas. Cree que la relación sexual no era pecaminosa, sino una parte de la creación original —y «buena»— de Dios: «La naturaleza les guio [a Adán y a Eva], como a los animales salvajes, a procrear;[63] y —Clemente bien podía haber añadido— cuando digo *naturaleza*, quiero decir *Dios*». Clemente sostiene que los que procrean no pecan, sino que «cooperan con Dios en su obra creadora».[64] Así, Clemente confirma la tradicional convicción judía, expresada en las epístolas deute-

ropaulinas, de que la procreación legítima es una buena obra, bendecida por Dios desde el día de la creación humana.

Si las relaciones sexuales *no* eran el pecado de Adán y Eva, ¿cuál *fue* esta primera y fatal transgresión? Algunos padres de la Iglesia como Clemente e Ireneo insisten en que el primer pecado fue desobedecer la orden de Dios. Pero incluso Clemente y su coetáneo el obispo Ireneo de Lyon, aunque deseaban eximir al deseo sexual de la culpa primordial de la caída admitían que «la primera desobediencia del hombre» y la caída adoptaban forma sexual. Clemente explica cuidadosamente que la desobediencia de Adán y Eva no entrañaba qué habían hecho sino cómo lo habían hecho. Clemente imagina la escena de Adán y Eva como adolescentes impacientes, precipitándose en una unión sexual antes de recibir la bendición de su Padre. Ireneo explica que Adán y Eva eran, de hecho, menores de edad: «Pues habiendo sido creados poco tiempo antes, no tenían conocimiento de la procreación de hijos. Fue necesario que primero llegaran a la edad adulta y entonces se "multiplicaran" a partir de ese momento».[65] Clemente culpa a Adán, «que deseó el fruto del matrimonio antes del tiempo apropiado y cayó así en pecado… fueron impelidos a hacerlo más rápido de lo que era conveniente porque todavía eran jóvenes y habían sido seducidos con engaños».[66] Ireneo añade que la culpable respuesta de Adán demuestra su absoluta conciencia de que el deseo sexual le había incitado a pecar, pues se cubrió y cubrió a Eva con rugosas hojas de higuera, «cuando habían algunas otras hojas que hubieran irritado su cuerpo mucho menos».[67] De este modo Adán castigó los mismos órganos que le habían llevado a pecar.

Las actitudes que Clemente e Ireneo ayudaron a configurar más de cien años después de la muerte de Pablo establecen la norma de comportamiento cristiano durante siglos, en realidad

durante casi dos mil años. Lo que prevalecerá en la tradición cristiana no serán sólo las estrictas afirmaciones atribuidas a Jesús y los estímulos al celibato que Pablo ordena a los creyentes en 1 Corintios, sino las versiones de estas austeras enseñanzas modificadas para adaptarse a los propósitos de las iglesias en los siglos I y II. Clemente y sus colegas establecieron también un duradero modelo doble que respaldaba el matrimonio, aunque concibiéndolo siempre como lo mejor después del celibato. Clemente y sus compañeros cristianos elaboraron complejos argumentos, extraídos básicamente de la Biblia hebrea y de las epístolas deuteropaulinas, con el fin de demostrar que el matrimonio para los cristianos, así como para los judíos, es un hecho positivo que supone «cooperación con la obra creadora de Dios». Sin embargo, Clemente sólo pudo honrar este principio, retrocediendo al consenso general que había impugnado a Jesús. Clemente, influido sin duda por los filósofos estoicos, que coincidían con él en lo esencial, insistió en que el matrimonio encuentra su único propósito legítimo —y la relación sexual su única razón de ser— en la procreación.[68] Así, incluso Clemente, el más liberal de los padres de la Iglesia y uno de los que con más vehemencia defiende la bendición de Dios al matrimonio y a la procreación, manifiesta una profunda ambivalencia hacia la sexualidad, una ambivalencia que ha repercutido en la historia cristiana durante dos milenios.

Clemente creía que Jesús quería confirmar y transformar a la vez los modelos tradicionales de matrimonio; que no desafió la estructura patriarcal del mismo (la cual para Clemente expresa la superioridad natural de los hombres, así como el castigo de Dios a Eva), pero que Jesús intentó erradicar prácticas paganas tales como el incesto, el adulterio, «las relaciones no naturales», la ho-

mosexualidad, el aborto y el infanticidio, y también las prácticas hebreas como la poligamia y el divorcio.

El matrimonio, ahora monógamo e indisoluble como en un origen Dios lo había establecido, se convertiría para los creyentes en una «imagen sagrada». Pero para experimentarla como tal, el creyente debía purgarse de la pasión sexual que condujo a Adán y a Eva al pecado. El cristiano casado no sólo debía subordinar el deseo a la razón sino esforzarse por aniquilar el deseo por completo:

> Nuestro ideal consiste en no experimentar deseo alguno… no deberíamos hacer nada por deseo. Nuestra voluntad debe ser dirigida sólo hacia lo que es necesario. Pues no somos hijos del deseo sino de la voluntad. Un hombre que se casa porque quiere engendrar hijos debe practicar la continencia para que no sea deseo lo que sienta por su esposa… debe engendrar hijos con una voluntad casta y controlada.[69]

Como cabe imaginar, cumplir esto no es fácil. «El evangelio», tal y como Clemente lo entiende, no sólo restringe la sexualidad al matrimonio, sino que incluso dentro del matrimonio lo limita a ciertos actos destinados a la procreación. Las relaciones matrimoniales por cualquier otra razón «ofenden a la naturaleza».[70] Clemente no sólo excluye prácticas tan antiproductivas como las relaciones orales y anales, sino también las relaciones con una esposa menstruante, embarazada, estéril o menopáusica y, por ese motivo, con la propia esposa «por la mañana», «a la luz del día» o «después de comer». De hecho Clemente aconseja que

> ni siquiera de noche, aunque a oscuras, es correcto proceder de forma vergonzosa o indecente, sino con pudor, para que lo que suceda, suceda a la luz de la ra-

> zón… pues aun esta unión legítima es peligrosa, excepto en tanto está destinada a la procreación de hijos.[71]

Sin embargo, hasta en el mejor de los casos, el matrimonio cristiano es inferior a la castidad. El «matrimonio casto», en el cual los dos cónyuges se consagran al celibato, es mejor que uno sexualmente activo. Para los cristianos consagrados

> la esposa, después de la concepción, es como una hermana y es considerada como si fuera del mismo padre. Sólo recuerda a su marido cuando contempla a su hijo, como alguien destinado a convertirse en una auténtica hermana, tras posponer la carne que separa y limita el conocimiento de los que son espirituales por las particularidades de los sexos.[72]

Sólo las esposas que son célibes y debido a eso recuperan, por así decirlo, su virginidad, trascienden la estructura de la existencia corporal y recuperan la igualdad espiritual que Adán y Eva perdieron tras la caída, «pues las almas son por sí mismas iguales. Las almas no son "ni varones ni hembras", cuando "ya no se casen ni sean dados en matrimonio" [cf. Lucas 20:35]».[73] Tal era, dice Clemente, el matrimonio de los benditos apóstoles y

> tal su perfecto control sobre sus sentimientos, incluso en las más próximas relaciones humanas. El apóstol dice «que el que se case sea como si no estuviera casado» [cf. 1 Corintios 7:29], requiriendo que el matrimonio no esté esclavizado por la pasión… así el alma adquiere una disposición mental que se adecúa al evangelio en cada relación de la vida.[74]

Al igual que Clemente, la mayoría de los cristianos durante los pasados dos mil años han preferido mantener simultáneamente las afirmaciones más extremas —incluso sorprendentes— de Jesús, como las que prohíben el divorcio y alientan la renun-

cia, junto con otras que modifican su severidad. Como hemos visto, a finales del siglo II los cristianos también habían incorporado al Nuevo Testamento una doble imagen de Pablo y de su mensaje. Las iglesias que en el siglo II compilaron las epístolas de Pablo, incluyeron, por lo general, primero las epístolas auténticas, que manifiestan el propio complejo de Pablo y sus actitudes ambivalentes, desde su preferencia por el celibato hasta su aceptación de que «los débiles» están mejor casados que en la promiscuidad.[75] Pero la mayoría de los cristianos prefirieron el Pablo domesticado al ascético y toleraron juicios contradictorios atribuidos al apóstol (del mismo modo que Mateo atribuye juicios contradictorios al propio Jesús). De este modo, los cristianos pudieron atraer hacia el movimiento a los casados —e incluso divorciados—, así como a aquellos dispuestos al celibato. De la misma manera que muchos de sus coetáneos, Clemente prefirió subordinar las llamadas de Jesús a la renuncia radical y apoyar en cambio la procreación dentro del matrimonio —no así Jesús y Pablo— no sólo como el curso normal de la vida cristiana, sino como el santificado. En cualquier caso, Clemente y sus colegas no renunciaron por completo al ideal ascético. Utilizaron la diversidad de testimonios del Nuevo Testamento para establecer una idea extraordinaria del matrimonio y del celibato. Las ideas de Clemente sobre el matrimonio aseguraban virtualmente que nadie que las tomara en serio se juzgase a sí mismo o a sí misma deficiente con respecto a la norma, Y Clemente prosigue invitando a la «vida angélica» a aquellos pocos dispuestos a evitar los peligrosos abismos de la vida matrimonial, porque la continencia y la virginidad son todavía mejores y ciertamente más seguras y mucho más santas.

Como el movimiento cristiano en tiempos de Clemente, y más tarde, se hizo cada vez más complejo, reuniendo a miles de

conversos de Roma y Grecia, de África y Asia, y de todas las regiones de Hispania y Galia, el mensaje de Jesús y Pablo, destinado en un principio a una gran audiencia judía, tuvo que refractarse a través de un movimiento cada vez más diverso. La llamada de Jesús al arrepentimiento y a la purificación para prepararse para el reino de Dios continuó siendo el principal punto de referencia para muchos. Sin embargo, los cristianos desarrollaron simultáneamente múltiples imágenes de Jesús y Pablo, y múltiples interpretaciones de su mensaje para satisfacer varios propósitos mundanos y espirituales.

¿Cuál era el atractivo de un mensaje tan austero en sus muchas versiones para tanta gente? ¿Cómo se convirtió el cristianismo en la religión del imperio romano? En los siguientes capítulos retomaremos estas preguntas y veremos cómo dentro de su severidad práctica muchos percibieron una nueva visión de la naturaleza humana, que tuvo el poder de sancionar y transformar las vidas de las multitudes.

2. LOS CRISTIANOS CONTRA EL ORDEN ROMANO[76]

En el capítulo anterior he intentado describir el cristianismo como un movimiento que en sus orígenes alentaba a los conversos a romper con todo aquello que los unía a sus familias, a sus ciudades, a la nación —en resumen, con todo lo que la gente consciente, ya fueran judíos, griegos, asiáticos, africanos o romanos, tenía por lo más sagrado— cuando estos vínculos entraban en conflicto con el compromiso cristiano hacia sus «hermanos y hermanas en Cristo», miembros de la secta que se llamaba a sí misma la familia de Dios.

A finales del siglo II, el movimiento cristiano se había difundido por todas las regiones del imperio, de modo que Tertuliano, converso del norte de África que escribió en Cartago alrededor de año 200 d. C., dijo

> Gritáis [los paganos] que ya está cercada Roma, viendo que no hay campo, ni isla, ni castillo, que no esté lleno de cristianos; pensáis que os ha llegado la última calamidad viendo que se pasa a nuestra religión todo sexo, toda edad, toda condición de gente, y la más lúcida nobleza.[77]

En una carta abierta dirigida a los «gobernantes del imperio romano», Tertuliano reconoce que los críticos paganos detestan el movimiento: «Pensáis que un cristiano es un hombre capaz de cualquier crimen, un enemigo de los dioses, del emperador, de la

ley, de las buenas costumbres, de la naturaleza entera».[78] En cierto sentido estos críticos tenían razón, pues los cristianos constituían una amenaza para el sistema social y ético del mundo antiguo de manera que con el tiempo llegarían a alterar la propia estructura del imperio. Los cristianos entraban en los mercados, en las tiendas de los zapateros y los carpinteros, y en las cocinas de las grandes casas, y ofrecían a los trabajadores, a los esclavos, y a cualquiera que escuchase,[79] un mensaje que, como algunos decían, parecía amenazar la estructura jerárquica de la sociedad romana. Sin embargo, como hemos visto, otros cristianos hicieron todo lo posible por adaptarse a esa estructura jerárquica y evitar ofender a sus vecinos paganos.[80] Pero para el orden romano los cristianos representaban un peligro especial que consistía en su negativa a ofrecer los respetos considerados normales ante los gobernantes romanos; y esto situó a algunos en una franca y total oposición a las autoridades temporales y divinas; los emperadores y sus benefactores divinos, los dioses.[81]

Una conocida historia popular y verídica de la época cuenta que una dama y su esclava personal fueron condenadas por cristianas tras negarse a adorar la imagen del emperador. En un espectáculo para celebrar el cumpleaños del emperador, fueron arrojadas a las fieras y ejecutadas en el anfiteatro público de Cartago. La aristocrática protagonista, Vivia Perpetua, docta en griego y en latín, escribió sus experiencias desde el momento de su arresto hasta la tarde de su ejecución. Perpetua, que tenía veintidós años, se había casado hacía poco y criaba a su hijo pequeño, cuando fue arrestada junto con sus amigos Saturo y Saturnino, su esclava personal Felicitas y el esclavo Revocato. Perpetua y sus compañeros fueron arrojados a una sofocante y abarrotada cárcel africana. Tras su detención, el padre de Perpetua, «lleno de amor por mí —escribe ella— intentó persuadirme para que cambiara mi decisión».[82] Perpetua se negó a olvidar a

su familia cristiana, rechazando en cambio a su propia familia, a pesar de lo que le afligía ver a su padre, a su madre y a sus hermanos «sufriendo y compadeciéndose de mí».[83] Al principio, escribe «me torturaba la pena por mi hijo», pero cuando obtuvo permiso para tenerlo con ella en la cárcel, «en el acto recobré la salud, aliviada de mi preocupación y ansiedad por el niño».[84]

El padre de Perpetua, viendo que los cristianos estaban a punto de ser procesados, volvió a la cárcel «llevado por la preocupación» para suplicar a Perpetua que ofreciera un sacrificio a la salud de los emperadores, besando sus manos mientras le decía:

> Hija… ten piedad de tu padre, si es que merezco ser llamado tu padre, si te he querido más que a todos tus hermanos; no me abandones… Piensa en tus hermanos, en tu madre y en tu tía, piensa en tu hijo, que no será capaz de vivir cuando tú te hayas ido… ¡Olvida tu orgullo! Nos destrozarás a todos. Ninguno de nosotros será capaz jamás de volver a hablar libremente si algo te sucede.[85]

Perpetua se negó y cuenta: «me dejó sumida en un gran dolor». Entonces, continúa,

> un día mientras estábamos desayunando, de repente fuimos llamados a juicio. Llegamos al foro y enseguida corrió la voz entre el vecindario cercano al foro y se reunió una gran multitud. Caminamos hasta el banquillo de los acusados. Todos los demás habían admitido su culpabilidad al ser interrogados. Entonces, cuando me llegó el tumo, apareció mi padre con mi hijo, me retuvo en el escalón y dijo: «¡Ofrece el sacrificio, ten piedad de tu hijo!».
>
> El gobernador, Hilariano, que había recibido poderes judiciales como sucesor del último procónsul Mini-

cio Timiniano, me dijo: «Ten piedad de la cabeza gris de tu padre; ten piedad de tu pequeño hijo. Ofrece el sacrificio a la salud de los emperadores».

—No lo haré —repliqué.

—¿Eres cristiana? —dijo Hilariano.

Y yo le contesté:

—Sí, lo soy.

Cuando mi padre insistió en disuadirme, Hilariano ordenó que fuera arrojado al suelo y golpeado con una vara. Sentí dolor por mi padre, como si fuera a mí a quien golpearan. Me compadecí de su patética vejez.

Entonces Hilariano dictó la sentencia de todos nosotros: fuimos condenados a las fieras y volvimos a la cárcel de buen humor.[86]

Perpetua sabía que iba a morir antes de ser sentenciada, pues había soñado que subía por una altísima escalera de bronce, llena por completo de dagas, espadas y clavos, hasta del cielo. El día antes de su ejecución, Perpetua escribió otra visión: soñó que era conducida al anfiteatro, donde una enorme multitud aguardaba para verla luchar con un feroz atleta egipcio. «Mis vestidos estaban desgarrados y de repente yo me convertía en un hombre». Luchó y forcejeó hasta que le hizo una llave de cabeza y así ganó el combate. «Entonces me desperté; me di cuenta de que no lucharía con animales salvajes, sino con el diablo; pero supe que la victoria sería mía». Perpetua concluye su diario con las palabras: «Baste esto en cuanto a lo que hice hasta la tarde de la lid. En cuanto a lo ocurrido en la lid, que quien lo desee escriba sobre ello».[87]

Cuando Felicitas fue detenida, la esclava de Perpetua estaba embarazada y se encontraba en el octavo mes al avecinarse el día

de la ejecución: «A Felicitas le preocupaba que su martirio fuese postpuesto debido a su embarazo, pues va contra la ley ajusticiar a mujeres embarazadas». Temía sobrevivir a sus compañeros cristianos y más tarde tener que enfrentarse sola a la muerte al lado de criminales.

Dos días antes de la ejecución los cristianos rezaron por ella «en un derroche de pena común, e inmediatamente después de las plegarias le sobrevinieron los dolores de parto. Sufrió mucho debido a la dificultad natural de un parto en el octavo mes».[88]

Una mujer cristiana adoptó a la niña para criarla como si fuera su propia hija, permitiendo que Felicitas se uniese a sus compañeros. Tal y como Perpetua había deseado, un cristiano continuó la historia, contando dos anécdotas sobre su imperiosa respuesta al severo trato que los cristianos recibían en la cárcel. Perpetua se atrevió a hablar directamente al tribuno encargado, protestando: «Vamos a luchar en el cumpleaños del emperador. ¿No sería un motivo de orgullo para ti que llegásemos a ese día en un estado más saludable?».[89] El dignatario, visiblemente molesto, ordenó mejoras en el trato de los prisioneros y les concedió el privilegio de más visitas de sus familias y amigos. Cuando llegó el día, sacaron a Perpetua y Felicitas y a sus hermanos cristianos Revocato, Saturnino y Saturo de la cárcel y los llevaron hasta las puertas del anfiteatro. El dignatario encargado, siguiendo la costumbre, ordenó a los hombres vestirse con las ropas de los sacerdotes del dios Saturno y a las mujeres vestirse con las ropas de las sacerdotisas de la diosa Ceres, como si ofrecieran sus muertes en un sacrificio a los dioses. Perpetua rehusó tajantemente, diciendo: «Hemos llegado a esto por nuestra propia voluntad, así pues nuestra libertad no debería ser violada. Consentimos en ofrecer nuestras vidas para no hacer semejante cosa [como un sacrificio a los dioses]. Convendréis con nosotros en que así sea».[90] De nue-

vo su petición fue respetada y el dignatario accedió. Pero justo cuando Perpetua y Felicitas estaban a punto de entrar en la arena, fueron desnudadas a la fuerza y dispuestas en redes, de modo que «hasta la multitud estaba horrorizada cuando vieron que una era una delicada joven y la otra mujer acababa de dar a luz, y la leche aun manaba de sus pechos. Así que fueron devueltas y vestidas con túnicas holgadas».[91] Soltaron tras ellas a una vaquilla enfurecida, Perpetua recibió una cornada y fue revolcada contra el suelo. Se levantó y viendo a Felicitas magullada y caída en el suelo, fue hasta ella y la levantó, y las dos permanecieron de pie una junto a otra. Entonces, tras sufrir más pruebas y viendo a Saturo soportar agonizante la tortura, Perpetua y Felicitas, junto con los demás, fueron llamados al centro de la arena para ser ejecutados. Un testigo recuerda que Perpetua «gimió cuando fue herida en el hueso, entonces cogió la mano temblorosa del joven gladiador y la llevó hasta su garganta».[92]

Algunos espectadores daban muestras de desaprobación ante semejantes martirios y se preguntaban: «¿Qué bien les hacía su religión, si la preferían a sus propias vidas?»[93] Pero otros, entre ellos el propio Tertuliano, quedaron lo bastante impresionados ante tales espectáculos como para unirse al movimiento, sabiendo que arriesgaban sus vidas al hacerlo.

El filósofo Justino, nacido en el año 110 d. C. en una rica familia de la ciudad de Flavia Neápolis (Naplusa) en Samaria, que había ido a Roma para practicar la filosofía, confiesa que quedó atónito y conmovido, al igual que Tertuliano, «al ver a los cristianos… impávidos ante la muerte».[94] Justino había oído rumores de que los cristianos toleraban en secreto el canibalismo y la promiscuidad, pero el coraje sobrehumano que demostraban en el anfiteatro mientras sufrían la tortura y la muerte le convencieron de que estaban poseídos por un poder extraordinario.

Justino se preguntó a sí mismo quiénes eran esos emperadores —y quiénes esos dioses— en cuyos nombres los agentes del gobierno cometían tales atrocidades. Por supuesto, sabía las respuestas convencionales —los emperadores son hombres bendecidos por los dioses, los poderes del universo, y dotados por la divinidad para gobernar a los seres humanos—, pues, como Justino admitía, también él había adorado a los mismos dioses como cualquier otro. Pero le impresionaron las ordalías de los cristianos e impulsado por su posterior conversión vio a los emperadores y a los dioses con diferentes ojos:

> Todo el linaje de hombres que antiguamente adorábamos a Baco, hijo de Semel, y a Apolo, hijo de Latona, los cuales, por [sucio] amor a los varones, hicieron tales cosas que resulta vergonzoso el decirlas, o a Proserpina y Venus, enemistadas entre sí por el amor furioso a Adonis, cuyos misterios también vosotros celebráis, o a Esculapio o a cualquiera de aquéllos que llaman dioses, [somos ahora legión] los que *por Jesucristo hemos despreciado a estos dioses, [a los cuales no veneraríamos, aunque para ello] tuviéramos que afrontar la muerte*, porque nos hemos consagrado al Dios increado, que carece de pasiones, del cual no podemos suponer que se acercase a impulsos de deseos sexuales a Antíope, ni a Ganimedes… Nos compadecemos de los que creen estas cosas y creemos que los demonios son autores de las mismas.[95]

Justino encontró entre los cristianos lo que en vano había buscado en la filosofía durante muchos años. Poco nos dice sobre su pasado pero mucho sobre su apasionado deseo de comprender las cuestiones que le obsesionaban. ¿Qué es la verdad? ¿Qué es lo que hace la felicidad de una persona? ¿Cómo se puede encontrar a Dios? Habiéndose iniciado desde joven en la filosofía, Justino

dice: «Al principio me entregué a cierto estoico». Pero cuando se quejó a su maestro de que no se enseñaba nada de Dios y el estoico respondió que no le interesaban estas cuestiones por considerarlas irrelevantes, Justino le abandonó y se unió a los estudiantes de un filósofo peripatético que gozaba de la reputación de poseer una inteligencia sutil. Tras escuchar algunos días a su nuevo maestro, Justino cuenta que «me pidió que pagase una tasa [de matrícula]».[96] Indignado ante este requisito, Justino resolvió que como el hombre le había pedido dinero «no era de ningún modo un filósofo» y partió súbitamente. Por último, Justino explica que investigó la filosofía platónica y «entonces pasé tanto tiempo como me fue posible con un hombre que acababa de llegar a nuestra ciudad —un hombre sabio, muy considerado entre los platónicos— y progresé y a diario conseguía grandes mejoras».[97]

Justino aprendió de su maestro platónico a distinguir entre las apariencias creadas por la mera impresión de los sentidos y la realidad, que según Platón sólo podía ser percibida por una mente purificada y disciplinada en la filosofía. Pero un día, cuando un anciano filósofo cristiano a quien Justino habría de respetar como a un segundo Sócrates, puso a prueba sus hipótesis platónicas, Justino admitió que su experiencia filosófica le había llevado a una conclusión a la que se resistía desde hacía tiempo: la mente humana no puede aprehender por sí misma la verdad última. Justino llegó a creer que uno debe recibir la iluminación a través del espíritu de Dios que desciende desde arriba, el mismo espíritu que había colmado a los mártires cristianos en el anfiteatro.

Una vez se hubo convertido y creyéndose iluminado por el espíritu en su iniciación bautismal, Justino abrió su casa junto a los baños de Timoteo en Roma a los filósofos que buscasen la

verdad cristiana. Pero los abusivos arrestos y las ejecuciones de cristianos, aunque fueran esporádicos, le recordaban que la profesión de su recién adquirida fe le hacía susceptible de ser acusado, arrestado y puesto a prueba: hacer un sacrificio simbólico a los dioses romanos o ser torturado y sentenciado a muerte.[98] Tras describir el juicio y la condena de tres de sus compañeros cristianos, Justino declaró: «por lo tanto, también yo espero ser acusado y crucificado». No obstante, decidió ignorar el peligro y valientemente dirigió una carta de franca protesta a los propios emperadores:[99] Marco Aurelio, su hijo Cómodo, y su padre imperial Antonino Pío. Al principio, Justino se dirigía a los emperadores como compañeros filósofos y les aseguraba que los cristianos intentaban ser leales, incluso los mejores ciudadanos. Habló de modo tan persuasivo que el eminente historiador Robert Grant cita a Justino como ejemplo de «la devoción cristiana a la monarquía».[100] Con toda probabilidad, Justino no recibió respuesta a su petición, de modo que dirigió una segunda carta al Senado, protestando por un caso reciente y típico. Justino contó la historia de una dama aristocrática que al convertirse al cristianismo se negó a seguir participando con su marido en las orgías sexuales y báquicas con los esclavos domésticos. Aunque deseaba el divorcio, sus amigos la convencieron de que esperase, pensando en una reconciliación. Pero cuando supo que su marido, en un viaje a Alejandría, se había comportado peor que nunca, solicitó el divorcio y le abandonó. Su marido furioso acusó a Tolomeo, su maestro cristiano, que fue arrestado, encarcelado y llevado ajuicio ante el juez Urbico, quien le hizo una única pregunta: «¿Eres cristiano?». Tolomeo dijo que sí, con lo cual Urbico dictó la forzosa sentencia de muerte. Pero mientras Tolomeo caminaba hacia la muerte, Lucio, uno de los espectadores de la sala del tribunal, protestó gritando:

> ¿Qué juicio es éste? ¿Por qué a este hombre, que no es reo de adulterio ni de estupro, ni homicida, ni ladrón, ni raptor, ni convicto de delito alguno, sino solamente confeso de ser cristiano, impones una pena? No juzgas, Urbico, como corresponde a un piadoso emperador, ni a un filósofo hijo del César, ni al sacrosanto Senado.[101]

Urbico respondió que el propio Lucio parecía de manera sospechosa un cristiano y cuando Lucio se reconoció como tal, el prefecto ordenó que él y otro hombre de la audiencia que había protestado siguieran el mismo destino que Tolomeo. Mientras los soldados conducían a los condenados fuera de la sala, Lucio dio gracias a Dios en voz alta por librarlos a él y a sus compañeros «de unos gobernantes tan malvados» y ponerlos en manos del «Padre y Rey de los Cielos».

Justino se preguntaba a sí mismo, ¿qué clase de emperadores y dioses son éstos, cuyas leyes toleran la promiscuidad sexual y la venganza privada y autorizan el asesinato de gente inocente? Justino sabía que su relato, al igual que la historia de Perpetua y Felicitas, suscitaría preguntas muy diferentes en las mentes de los lectores paganos. Los críticos paganos se preguntarían: ¿qué clase de gente es ésta que se niega a adorar a los dioses y que, desde el punto de vista de los tradicionalistas romanos, es atea? Y ¿por qué estos cristianos se niegan a realizar los habituales actos simbólicos de lealtad, prefiriendo morir a ofrecer sacrificios al espíritu divino del emperador?

Justino respondió que los cristianos habían descubierto un terrible secreto: los poderes que respaldan a los magistrados romanos —y, en particular, a los emperadores— no son dioses, ni siquiera meras apariencias, como decían los platónicos, sino demonios, fuerzas del mal activas, resueltas a corromper y a des-

truir a los seres humanos, determinadas a ocultar a la gente la verdad de que hay un solo Dios, creador de todo, que hizo igual a toda la humanidad. Aunque Justino no deduce explícitamente del Génesis una visión igualitaria de la humanidad, otros cristianos sí lo hicieron. Veinte años después de que Justino fuese decapitado por las autoridades romanas, Clemente de Alejandría declaró que, como Dios había hecho a todos los seres humanos «a su imagen… os preguntaría ¿no os parece monstruoso que vosotros —seres humanos que sois obra del propio Dios— estéis sometidos a otro señor, e incluso peor que eso, sirváis a un tirano en lugar de a Dios, el rey verdadero?»[102] Burlándose del culto imperial, Clemente declaró que desde la llegada de Cristo la divinidad «impregna a toda la humanidad por igual»,[103] lo mismo al esclavo que al amo, lo mismo a Felicitas que a su propietaria y «hermana en Cristo» Perpetua. Clemente estaba de acuerdo con Justino en que la adoración del *genius* del emperador (esto es, su espíritu divino)[104] es una mentira perpetrada por los demonios.

Así, los cristianos amenazaban con reemplazar el panteón romano de dioses y diosas, aquellos aristócratas olímpicos, por un Dios que había creado a toda la humanidad por igual. Peor aún, amenazaban con reemplazar la imagen del emperador como manifestación del poder divino sobre la tierra por Jesús, un criminal condenado, a quien el pagano satírico Luciano llamaba irónicamente «un sofista crucificado»:[105] ¡un bárbaro iletrado ejecutado por los romanos por traición contra el Estado! Cuando Perpetua, Felicitas y sus compañeras se negaron a venerar la imagen del emperador Septimio Geta, lo hicieron en el nombre de Jesús. Insistieron en que, a pesar de haber sido derrotado por los poderes de Roma, al final Jesús resultaría victorioso no sólo sobre Roma sino sobre la propia muerte, pues reinaba triunfante «a la derecha de Dios», donde los mártires esperaban confiados reunirse con él tras imitarlo con sus muertes en la arena.

Los paganos escépticos debieron ridiculizar a los dioses romanos de ilusiones ingenuas y necias, pero para Justino y para muchos de sus compañeros cristianos estos dioses eran verdaderos y peligrosos enemigos. Justino, por ejemplo, coincidía con el emperador Marco Aurelio, filósofo y adversario pagano convencido, en que los dioses encarnaban fuerzas elementales que actúan en el universo. Sin embargo, Marco Aurelio se identificaba con estos poderes, a los que denominaba *providencia, necesidad y naturaleza*, y los veneraba como benefactores y protectores divinos. Mientras acampaba con los soldados en una expedición militar, por la noche el emperador filósofo, solo en su tienda, escribía preceptos morales para sí mismo:

> La Providencia es la fuente de la que manan todas las cosas; y la Necesidad es su aliada y el bienestar del universo. Tú mismo eres parte de ese universo… Piensa en tu vacilación, en cómo los dioses te han concedido repetidas veces nuevos períodos de gracia… Ahora es el momento de comprender la naturaleza del universo al que perteneces, y de ese Poder dominante del que eres hijo… Hora tras hora, como romano y como hombre, decide hacer plenamente lo que sea necesario con dignidad correcta y natural, y con humanidad, independencia y justicia… los dioses no te pedirán nada más. [106]

El erudito francés Jean Beaujeu ha demostrado recientemente que estas convicciones sobre el rol de los emperadores sancionado por la divinidad resultaba básico para la vida política romana y para el propio Marco Aurelio, así como para su familia imperial, sus antecesores, sus hijos y sus sucesores. Sobre todo desde los tiempos del abuelo adoptivo de Marco Aurelio, el gran emperador guerrero Adriano, que accedió al poder desde una relati-

vamente humilde familia hispana, los emperadores se representaban cada vez más a sí mismos como agentes de los dioses en la tierra. Estos emperadores fomentaban enérgicamente la grandiosa propaganda imperial que habían heredado de sus predecesores, divulgando en las monedas, en los monumentos de piedra, en las diversiones públicas —desde las carreras de caballos y los acontecimientos deportivos hasta los festivales religiosos—, su pretensión de que los dioses les habían elegido, a ellos y su dinastía, para gobernar sobre toda la raza humana y todo el mundo conocido.[107] Adriano ordenó que se le representara como un dios en las estatuas y en las monedas, con frecuencia en forma de Júpiter, «el más grande de los dioses». Antonino, el padre imperial de Marco Aurelio, obtuvo del Senado el título honorífico de «Pío» por procurar con éxito la aprobación de un decreto en el Senado declarando dios a Adriano después de su muerte. Adriano escandalizó en vida a los senadores conservadores al insistir en deificar a su amante muerto, Antinoo, después de que el muchacho se ahogase en el Nilo en circunstancias sospechosas. Cuando Marco Aurelio en sus *Meditaciones* personales se recordaba a sí mismo que sólo era mortal, intentaba distanciarse de su rol público como el «más grande y preclaro de los dioses».[108]

Esta propaganda implicaba algo más que la grandiosidad personal y el delirante egoísmo que cien años antes había conducido a los «emperadores locos», Calígula y Nerón, a ordenar que sus súbditos les adorasen como a dioses encarnados. La creencia de que los emperadores encarnaban poderes divinos reflejaba el modo en que los romanos tradicionalistas entendían a los dioses. Pues la religión tradicional del imperio romano siempre había sostenido que las fuerzas elementales del universo —lo que nosotros denominamos fuerzas naturales— son, en realidad, fuerzas divinas. La energía solar, el trueno y el relámpago, así como las fuerzas internas de la pasión, se manifestaban respectivamente

en las formas de los dioses Apolo, Júpiter y Venus. Las experiencias sociales y políticas del poder también podían interpretarse como manifestaciones de esas mismas fuerzas elementales. Sin embargo, la tan debatida cuestión acerca de si los paganos instruidos «creían en» los dioses o en la divinidad del emperador es anacrónica, como ha puesto de relieve el clasicista Simón Price.[109] Muchos paganos instruidos, como muchos de los súbditos de las provincias del imperio, participaban en el sacrificio a los dioses o al *genius* del emperador, como una manera de demostrar su correcta relación con los «poderes que son» divinos y humanos. Ninguna persona inteligente, debían pensar los paganos sofisticados, *adora* en realidad las imágenes de los dioses, ni *adora* a los emperadores vivos, sino que las imágenes de los dioses —y las imágenes de los emperadores— proporcionan un núcleo apropiado para venerar las fuerzas cósmicas que representan.[110]

No obstante, Justino y sus coetáneos cristianos, lejos de manifestar las actitudes «iluminadas» o escépticas que los historiadores posteriores han proyectado sobre ellos, suelen contemplar las prácticas paganas con la mayor seriedad y retroceder asqueados ante ellas. Justino coincidía con los paganos piadosos en que los dioses y los emperadores reflejaban las fuerzas elementales del universo, pero aquí terminaban las coincidencias. Pues los dioses a los que Marco Aurelio reverenciaba como sus benefactores divinos Justino los detestaba como demonios, fuerzas diabólicas que manipulaban la ley para imponer las desigualdades de las que protestaban los cristianos y las injusticias que ellos, entre otros muchos, sufrían.

Tras su conversión, a Justino le impresionó saber que los dioses, que antaño había adorado, eran en realidad meros pretendientes del poder divino. En su carta abierta a los emperadores desenmascaró la identidad secreta de los dioses: los dioses bene-

factores de Roma no eran más que los ángeles caídos que, según Génesis 6, fueron expulsados del cielo en el principio de los tiempos. Justino, como muchos judíos y muchos de sus compañeros cristianos, tendía a interpretar las dificultades de la vida humana no tanto en términos de la caída de Adán y Eva (Génesis 2-3) como a partir del relato de los ángeles caídos (Génesis 6:1-6). Según Génesis 6, los grandes y famosos hombres de los tiempos antiguos —los llamados gigantes [nefilims]— eran el resultado de una unión híbrida entre los ángeles de Dios y las mujeres:

> Vieron los hijos de Dios [ángeles] que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas… Los nefilims existían en la tierra por aquel entonces… cuando los hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: éstos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos. (Génesis 6:2-4).

Justino explicaba que cuando algunos ángeles a los que Dios había encomendado administrar el universo traicionaron su confianza seduciendo a las mujeres y corrompiendo a los muchachos (así Justino ampliaba la historia de Génesis 6), «tuvieron por hijos a los que son llamados demonios».[111] Cuando Dios descubrió la corrupción de su administración, los expulsó del cielo. Pero estos ángeles expulsados trataron de compensar su poder perdido uniéndose a sus vástagos, los demonios, para esclavizar a la raza humana. Sirviéndose de sus poderes sobrenaturales, que los ángeles deshonrados todavía conservaban, infundían pavor y aterrorizaban a la gente para que los adorasen a ellos en lugar de a Dios. Así, Justino dice:

> Con esto se os dice lo que es verdad. Antiguamente los malos demonios, cuando se hacían presentes, estu-

> praban a las mujeres y corrompían a los niños y mostraban a los hombres cosas terribles, hasta tal punto que se llenaban de terror los que juzgaban de estas cosas no por la razón, antes al contrario, sobrecogidos por el miedo, e ignorando la existencia de malos demonios los llamaban dioses.[112]

La mayoría de la humanidad ha caído en su poder y sólo unos pocos excepcionales, como Sócrates y Jesús, escaparon a su demoníaca esclavitud mental. Esta red invisible de energía sobrenatural promueve las fortunas de sus secuaces. «Tomando como ayuda la mala inclinación que hay en cada uno de nosotros», explica Justino, los demonios se convirtieron en los benefactores de hombres poderosos y crueles, e «instituyeron ritos privados y públicos en honor de los más poderosos».[113]

Justino veía el resultado a cada paso, sobre todo en la gran panoplia de la propaganda imperial, que reclamaba para los emperadores, gobernadores, magistrados y ejércitos romanos el poder y la protección de los dioses. La injusticia que predominaba en los tribunales estaba, según Justino, indiscutiblemente controlada por los demonios, que manipulaban a los jueces para destruir a todo el que se opusiera a los demonios o amenazase con desenmascararlos, desde Sócrates y Jesús hasta los cristianos de la época:

> Mas después que Sócrates se esforzó por sacar estas cosas a la luz con la palabra verdadera y con toda la diligencia y por apartar a los hombres de los demonios, estos mismos, gozosos con la maldad de los hombres, trabajaron para que fuese muerto como «ateo» e impío y dijeron que él introducía nuevos demonios. Y de igual manera maquinan esto contra nosotros.[114]

Justino creía que lo sucedido en la corte de Urbico, en la que el juez protegió los intereses de un hombre despiadado e inmoral y condenó a un maestro cristiano y a sus defensores a la tortura y a la muerte, revelaba esta misma diabólica inversión de la justicia. Como dice el historiador Peter Brown: «Para Justino y sus coetáneos, la historia del apareamiento de los ángeles con las hijas de los hombres y sus consecuencias inmediatas para la paz de la sociedad no era un mito distante, era un mapa en el que se trazaban las rupturas y las tensiones de su alrededor».[115]

Su arrogancia, brutalidad e inmoralidad confirmaban la identidad de los dioses como ángeles caídos. Cada vez que Justino regresaba a Roma, al igual que todos se topaba con las imágenes de los dioses; y lo que antaño había admirado como espléndido, hermoso o sobrecogedor ahora lo veía como lascivas máscaras de corrupción y brutalidad. Las estatuas de Júpiter, identificadas a menudo con los emperadores, se alzaban no sólo en los templos, sino también en las plazas públicas y los edificios de gobierno dominando el anfiteatro romano. En otras ciudades, otros dioses compartían el lugar de honor, como Saturno y Ceres en el anfiteatro de Cartago, presidiendo la ejecución de Perpetua y sus compañeros. Dentro de estas lizas y en las festividades religiosas, actores y gladiadores exhibían imágenes de los dioses, con frecuencia se vestían como Hércules o Atis mientras combatían a muerte. Los criminales condenados eran obligados a vestirse así para morir en sacrificio a los dioses, cosa que Perpetua rehusó hacer; su coetáneo, el cristiano norteafricano Tertuliano, vio en el mismo anfiteatro hombres vestidos como Mercurio y Plutón, los dioses de los muertos, golpeando los cuerpos de los agonizantes con hierros candentes, como si los mismos dioses que en otro tiempo se deleitaron con la violencia de la guerra de Troya presidieran la brutalidad cotidiana de las ejecuciones para diversión pública. Las imágenes de Apolo, Mercurio, Hércules y Ve-

nus adornaban los baños públicos, mientras que Apolo y el Dioniso romano, Baco, presidían los teatros, donde los actores solían interpretar en escena las historias de los dioses. Las más populares eran las aventuras amorosas, como las de Apolo y Dafne, o los asuntos de Venus con Marte. Zeus, a quien los romanos llamaban Júpiter, se aparecía a sus amantes humanos bajo múltiples formas: a Danae como una lluvia de oro, a Leda en la forma de un cisne, a Europa en la de un toro, o al joven Ganimedes, a quien Zeus, como un amante decrépito, raptó y violó. Taciano, discípulo de cristianismo de Justino, acusó que hasta los solemnes festivales del drama religioso ofrecían manifestaciones públicas de promiscuidad: «Vuestros hijos e hijas ven [a los dioses] dando lecciones de adulterio en escena».[116] El filósofo cristiano Atenágoras decía que las historias como las que festejaban la violación del joven Ganimedes por Zeus no sólo prestan falso encanto a los que seducen a jóvenes muchachos, sino que también alientan a los comerciantes que crean «mercados de inmoralidad y establecen infamantes reuniones de jóvenes para todo tipo de placer corrupto».[117]

El maestro cristiano Clemente de Alejandría, como mucha otra gente, decía de modo acusador que junto a algunas famosas estatuas públicas,

> esconden en sus casas las pasiones no naturales de los demonios… decoran sus dormitorios con pinturas colgadas y contemplan la inmoralidad como religión, y yaciendo en la cama, en medio de sus abrazos, ven a Afrodita estrechada en el abrazo de su amante… Tales son las teologías de la arrogancia [hybris]; tales son las enseñanzas de vuestros dioses, que cometen inmoralidades con vosotros.[118]

El relato de Clemente de Alejandría está ampliamente corroborado por los frescos descubiertos en Pompeya y los anales del historiador de la corte Suetonio, quien destacaba, por ejemplo, que el emperador Tiberio tenía en su dormitorio una pintura de Juno haciendo una *fellatio* a Júpiter.[119]

El ataque de Clemente de Alejandría a Júpiter oculta tenuemente su desprecio por algunos gobernantes:

> ¿Es Júpiter, entonces, el bueno, el profeta, el patrón de la hospitalidad, el protector de los mendicantes, el vengador de las afrentas? No, es injusto, el violador del derecho y de la ley, el impío, el inhumano, el violento, el seductor, el adúltero, el incestuoso… abandonado a los placeres sexuales siente lujuria por todos y complace su lujuria con todos.[120]

Clemente de Alejandría también condenó el culto que el emperador Adriano había instituido en Alejandría, su ciudad natal, en honor a su amante muerto, el joven Antinoo:

> Otra nueva deidad fue añadida a la serie con gran pompa religiosa en Egipto, y también en la cercana Grecia, por el rey de los romanos, que ha deificado a Antinoo, a quien había amado como Júpiter amaba a Ganimedes y cuya belleza era extremadamente rara, pues la lujuria no es fácil de reprimir, si como ahora se carece de temor, y la gente contempla las «Noches Sagradas de Antinoo», cuya vergonzosa naturaleza conocía el amante que las pasaba con él. ¿Por qué incluir entre los dioses a un muchacho venerado por la impureza?… Y ¿por qué extenderse sobre su belleza? La belleza dañada por la corrupción es horrible… ¡Ahora la tumba del muchacho prostituido es el templo de Antinoo![121]

Estas cosas suceden, concluye Clemente, cuando la gente adora como a dioses «a quienes son sólo humanos, y con frecuencia ¡los peores de la humanidad!»

Cuando Justino escribió su carta abierta al hijo y a los nietos de Adriano, uno de los más distinguidos emperadores de la historia romana, en un principio se dirigió a ellos, como hemos visto, de forma respetuosa, como «compañeros filósofos y amantes de aprender». Pero en cuanto menciona el trato a los cristianos, Justino demuestra que consideraba a Antonino Pío y a Marco Aurelio hombres dedicados a perpetuar la «violencia y la tiranía» de un sistema que trataba a los cristianos como a los peores criminales por negarse a adorar a los demonios. Justino sugiere vagamente que también estos emperadores, a pesar de sus virtudes personales y su retórica pública, no eran en realidad mejores que una banda de criminales —«bandidos en un desierto»—[122] que gobernaban por la fuerza, no por la justicia. Justino aconsejó a Antonino Pío, a Marco Aurelio y a Cómodo que «estuvieran en guardia, no vaya a ser que los demonios que nos han estado atacando os engañen y distraigan vuestra atención al leer y comprender lo que decimos», pues Justino decía a los gobernadores del mundo: «¡estos demonios intentan teneros como sus esclavos!»[123]

Si Marco Aurelio y sus pares se hubieran molestado en escuchar tales diatribas, se hubieran percatado de una vez del carácter subversivo del mensaje cristiano. Al divulgar su discurso a los emperadores, Justino lanzaba un ataque frontal contra la propaganda oficial que los representaba como gobernantes universales por derecho divino. Un profano habría entendido que los todopoderosos emperadores se libraban de un puñado de disidentes acusados por cristianos, pero Justino lo describía como si unos tiranos marionetas, esclavizados por los demonios, combatieran

contra los aliados del único, invencible y verdadero Dios. A pesar de su pretensión de ser ciudadanos ejemplares, algunos cristianos atacaban veladamente las propias bases del poder imperial romano y predicaban en nombre de Jesucristo un mensaje radical que se difundía rápidamente a través de las ciudades del imperio.

Algunos funcionarios romanos, enmudecidos por este desafío cristiano, estaban de acuerdo con la declaración personal de Marco Aurelio: lo que mueve a los cristianos no es el coraje, sino un perverso deseo de notoriedad. Otros funcionarios reaccionaban con enfado, como si sospecharan que estaban siendo manipulados por fanáticos suicidas: «Si queréis morir, mataos vosotros mismos y no nos molestéis».[124] Los paganos bien podían sospechar sus razones. Si los cristianos creían que los demonios dominaban el mundo, si daban gracias a Dios por su sentencia de muerte, ¿por qué no se matan ellos mismos y acaban con esto? ¿Por qué pretenden, por el contrario, ser buenos, incluso ejemplares, ciudadanos de un régimen al que dicen despreciar? ¿Por qué Justino, a pesar de su provocación, insiste en que los cristianos, «*los* primeros entre todos»[125] pagan su parte correspondiente de todos los impuestos y que «para vosotros somos cooperadores y auxiliares en orden a la paz»?[126]

Justino explica a los emperadores que, en cada uno de estos casos, los cristianos intentaban obedecer a Dios, no al gobierno de los hombres. En cuanto al suicidio, dice:

> Explicaré por qué no hacemos esto y por qué, interrogados, confesamos sin miedo alguno. No en vano hemos aprendido que Dios creó el mundo, sino que lo creó para el humano linaje… Si, pues, todos nosotros atentamos contra nuestra vida,… obraríamos, pues, contra los designios de Dios si hiciéramos tal cosa. Preguntados, no negamos, porque… es impío no decir en

> todo la verdad, pues sabemos que el decirla es grato a Dios.[127]

Los cristianos pagan sus impuestos, continúa Justino, obedeciendo el mandamiento del propio Cristo («Al César lo que es del César…»).[128] En cuanto al comportamiento cívico, los cristianos sirven a Aquél que pide rectitud total, a cuyo juicio no escapan ni acto ni pensamiento secretos.[129] Dios también ordena a su gente rendir obediencia —aunque una obediencia estrictamente limitada y secularizada— a las autoridades humanas. Justino y sus compañeros cristianos habían heredado esta capacidad de discernimiento de los judíos, que tenían la experiencia de vivir desde hacía siglos bajo un imperialismo extranjero. Ireneo toma prestada una imagen rabínica para interpretar las palabras de Pablo sobre los «poderes ordenados por Dios»:

> El gobierno terrenal ha sido designado por Dios para provecho de las naciones, de modo que por temor al gobierno humano los hombres no se devoren los unos a los otros como peces, sino que mediante el establecimiento de leyes puedan frenar un exceso de maldad entre las naciones.[130]

Por último, Justino y sus coetáneos cristianos, siendo, al igual que los judíos, con frecuencia el blanco de la violencia pública habían llegado a apreciar el papel del gobierno de preservar el orden público. Así, Atenágoras informa a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo de que los cristianos, como los judíos,

> desean a vuestro gobierno, que podáis… recibir el reino, de padres a hijos, y que vuestro imperio se extienda y crezca, y toda la gente sea sometida a vuestro mandato, pues… también nos beneficia poder llevar unas vidas pacíficas y tranquilas.[131]

No obstante, Justino, Ireneo y Atenágoras escriben con plena conciencia de los peligros inminentes de la persecución, sabiendo que si algunos gobernantes humanos pueden servir a los propósitos de Dios, otros sirven a los de Satán. Atenágoras explica que

> como las tendencias y funciones diabólicas proceden de Satán… unas veces mueven a los hombres en una dirección y otras veces en otra, como individuos y como naciones, separada y colectivamente, algunos creen que este universo está constituido sin orden definido.[132]

Sin embargo, los cristianos creen que los gobernantes diabólicos, incluso en el peor de los casos, «no pueden transgredir el orden prescrito para ellos, a pesar de su desobediencia». Dios conserva un último poder sobre su universo y tiene en sus manos la defensa final de sus siervos y la próxima destrucción de sus enemigos. Mientras tanto, del mismo modo en que Sócrates fue liberado de su engaño diabólico y «se esforzó… por apartar a los hombres de los demonios»,[133] los cristianos sostienen la verdad de sus creencias repudiando el culto pagano. Así, dice Justino, «tampoco honramos con abundantes víctimas ni con coronas de flores a aquéllos a quienes los hombres, después que los modelaron y los colocaron en los templos, llamaron dioses».[134]

Justino admitió que escribía temiendo por su vida, esperando urgentemente cambiar la política del gobierno, convencer a las autoridades romanas de que los cristianos no pretendían ser subversivos; él, como la gran mayoría de los cristianos, prefería vivir tranquilamente y así lo hacían siempre que les era posible. En muchas ciudades, la vida cristiana continuaba sin interrupción, con frecuencia durante generaciones, pero fueron más los perseguidos y debieron compartir por ello los temores de Justino. Lo que parecía un desafío arrogante era, en realidad, la respuesta de

quienes habían sido obligados contra su voluntad a hacer una terrible elección entre el sacrificio pagano y la muerte, entre negar a Cristo o dar testimonio de su fe en él para el fin de sus vidas: el término *mártir* en griego significa 'testigo'.

Por su parte, algunos dignatarios romanos se habían percatado de que esos ataques de los cristianos contra los dioses romanos —y por tanto contra los emperadores— podían minar la pretensión del Estado absoluto sobre sus súbditos y ciudadanos; y que estas ideas sediciosas, junto con un apasionado fervor religioso, podía prender entre los descontentos e inquietos, sobre todo entre las naciones sometidas y los esclavos. Por eso, Roma no se mostró tolerante ante estos peligrosos cristianos.

Un día, el propio Justino, como había previsto y temido, fue sometido a juicio, arrestado y acusado de ser cristiano. Su juez, Rústico, prefecto urbano de Roma, era amigo personal y consejero de Marco Aurelio desde hacía tiempo, había inspirado al joven emperador, dice Marco Aurelio, «la idea de un Estado basado en la igualdad y la libertad de expresión, y una monarquía que valora sobre todo la libertad del súbdito».[135] Probablemente Justino sabía que el mero nombre de su juez evocaba la filosofía política con la que él mismo se identificaba, pues Rústico declaraba con orgullo ser descendiente de un famoso filósofo estoico que había desafiado la tiranía del supuesto «señor y dios», el emperador Domiciano, pagando su osadía con la muerte.

Sin embargo, Rústico no reconocía ninguna afinidad por Justino —y menos la afinidad que según Justino existía entre él mismo y Sócrates— y sólo vio en este filósofo itinerante a un obstinado disidente que se negaba a obedecer la simple orden de Rústico: «Obedece a los dioses y sométete a los emperadores».[136] Ambos hombres —el juez y el acusado— daban por sentada la relación implícita entre sacrificio religioso y sumisión política.

Pero Rústico entendía ambas como las obligaciones mínimas de cualquier ciudadano, mientras Justino y sus compañeros consideraban tales actos como una traición a Cristo, su verdadero rey. Después del interrogatorio, Rústico repitió su petición: «Vayamos al centro de la cuestión: un asunto necesario y urgente. Convengamos juntos en ofrecer un sacrificio a los dioses».

Justino dijo: «Nadie en su sano juicio convertiría la devoción en un sacrilegio».

El prefecto dijo: «Si no obedeces, serás castigado sin piedad».

Justino y sus compañeros respondieron: «Haz lo que quieras, somos cristianos y no ofreceremos sacrificios a los ídolos».

El prefecto Rústico dictó entonces sentencia diciendo: «Los que se han negado a ofrecer sacrificios a los dioses y a cumplir el edicto del emperador serán azotados y decapitados de acuerdo con las leyes».[137]

Posteriores generaciones de lectores, cuyas percepciones están moldeadas por una idea cristiana ya consolidada de que Justino y los demás mártires estaban simplemente siguiendo sus convicciones religiosas y no presentando un desafío político, no tienen en cuenta el carácter radical de la postura de Justino, lo que, es evidente, Rústico no hizo. El mismo Justino había argumentado que la política del Estado de ejecutar cristianos se basaba en un error. En realidad, los cristianos eran los mejores ciudadanos, que por voluntad propia obedecían las leyes y pagaban los impuestos correspondientes.[138] Esto era bien cierto; pero Justino también sabía que los cristianos, incluido él mismo, se negaban a hacer lo único que en verdad los magistrados les *ordenaban* que hiciesen: sacrificios simbólicos a los dioses o al *genius* del emperador.

Para Rústico la negativa de Justino a realizar tan rutinario símbolo de lealtad contradecía las pretensiones de los cristianos

de ser buenos ciudadanos. Para la mayoría de los romanos las obligaciones políticas y sociales eran obligaciones religiosas: el centro de todo lo que ellos consideraban sagrado. Sólo los judíos de todas las naciones bajo dominio romano habían ganado el derecho a diferenciar sus obligaciones políticas de las religiosas y obedecían la ley romana como súbditos del emperador pero adoraban a su propio Dios. El historiador romano Tácito, miembro de la aristocracia senatorial, escribió en sus *Historias*:

> Porque les son a ellos [los judíos] profanas todas las cosas que nosotros tenemos por sagradas; y por el contrario se les conceden las que a nosotros se nos prohíben… A éstos [los prosélitos del judaísmo] la primera cosa que se les enseña y persuade es el menosprecio de los dioses, el despojarse del afecto de sus patrias y el no hacer caso de padres, de hijos, ni de hermanos.[139]

Los romanos consideraban a los judíos «ateos» —gentes que se negaban a ofrecer sacrificios a los dioses—, pero eran, por así decirlo, ateos *licenciosos*. Incluso Tácito admitía que «estos ritos [de los judíos], pues, como quiera que se hayan introducido, se defienden ahora con la antigüedad»,[140] y los romanos respetaban la tradición.

Sin embargo, los cristianos no tenían esta excusa. Al romper con sus correligionarios judíos para seguir lo que Tácito denomina una nueva y «mortal superstición»,[141] y al negarse a adorar a los dioses paganos, empezaron a secularizar —y de este modo a disminuir radicalmente— el poder de las obligaciones sociales y políticas. Treinta años después de que Justino y sus compañeros fueran azotados y decapitados, el rebelde converso del norte de África Tertuliano, que había elegido el bautismo tras ver morir a los cristianos en la arena, se jactó ante sus gobernantes romanos de que las ejecuciones sólo aceleraban la conversión cristiana:

«Segando nos sembráis: más somos cuanto derramáis más sangre; que la sangre de los cristianos es semilla».[142]

Algunos cristianos, como los seguidores del filósofo cínico Diógenes, se atrevieron a acusar de falsedad todos los valores de su sociedad —todos sus «usos» políticos y religiosos—. Atacaron las pretensiones de los emperadores como mentiras diabólicas e intentaron desenmascarar sus broncíneas y doradas imágenes como un conjunto de máscaras huecas o, peor aún, como máscaras de la lujuria humana por el poder, inspirada por los espíritus del mal.

Los paganos cínicos debieron realmente estar de acuerdo; los más osados se atrevieron incluso a decirlo, al menos en privado. Sin embargo, sólo un puñado de notables filósofos y senadores estuvieron dispuestos a arriesgar sus vidas por desafiar el poder imperial. Pero los cristianos más osados no sólo desafiaron la sociedad pagana hasta la muerte sino que llegaron a crear en su lugar un nuevo orden social —lo que Tertuliano denominó «la sociedad cristiana»— basado en una nueva ideología religiosa y una nueva visión de la naturaleza humana. Los emperadores gobernaban por la fuerza y la violencia, pero entre los cristianos, decía Tertuliano, «todo es voluntario». En lugar de recaudar impuestos para pagar los lujos de los emperadores, construcción de proyectos y guerras, los cristianos contribuían voluntariamente «a mantener a los indigentes y sufragar los gastos de su entierro; satisfacer las necesidades de los muchachos y muchachas que carecen de dinero y de poder, y de los ancianos confinados a su hogar… no vacilamos en compartir nuestros bienes terrenales con los demás».[143] La gente necesitada, sobre todo los ancianos, niños abandonados y viudas, recibieron con agrado la generosidad cristiana y se unieron al movimiento, en el cual Tertuliano alardeaba de tenerlo «todo en común excepto nuestras esposas»,

exactamente la práctica contraria a la del resto de la sociedad, en la que, decía sardónicamente, la mayoría no comparte por voluntad propia nada más que eso.[144]

Como base religiosa de esta nueva sociedad, los cristianos buscaban en los demás y en sí mismos —no en las imágenes paganas, y por supuesto no en el culto imperial— «la manifestación de Dios en la Tierra». Clemente de Alejandría, un neoplatónico, instaba a los cristianos a desviar la vista de las «estatuas esculpidas en forma humana… meras copias de cuerpos»,[145] para mirar en el interior y encontrar allí, dentro de la conciencia moral de la mente humana, una imagen invisible del único e invisible Dios. Puesto que Dios creó a todos «a su imagen», y Clemente añadió

> libres y esclavos pueden, del mismo modo, filosofar, ya sean hombres o mujeres… pues el individuo cuya vida está configurada como lo está la nuestra puede filosofar sin educación, sea bárbaro, griego, esclavo, sea anciano, muchacho o mujer. Pues el autodominio moral es común a todos los seres humanos que lo hayan elegido. Y admitimos que todas las razas son de la misma naturaleza, y de la misma virtud.[146]

El propio Marco Aurelio, filósofo estoico, debió de estar de acuerdo con esta declaración, al menos en principio. Pero una cosa era discutir cuestiones filosóficas tan gastadas como la de la hermandad humana universal en una conversación con un igual en los baños o en la mesa y, otra muy distinta, permitir a la gente que despreciara públicamente a los dioses y se burlara de la autoridad imperial predicando tales cosas en público. Para el consumo público Marco Aurelio prefería sin duda la propaganda oficial del poder imperial a cualquier forma de igualitarismo moral, ya fuera estoico o cristiano. El mensaje cristiano podía ser un detonante poderoso en una sociedad que clasificaba a cada persona

dentro de una jerarquía social según su clase, familia, riqueza, educación, sexo y *status*, sobre todo el *status* que distinguía a las personas libres de los esclavos. Dentro de la ciudad de Roma tres cuartos de la población eran esclavos —personas clasificadas por la ley como propiedades— o descendientes de esclavos. Además de estar sometidos a los abusos de sus propietarios, las descargas de violencia y los deseos sexuales, los esclavos carecían de los derechos más elementales como el matrimonio legítimo, permitiéndoles sólo un recurso legal para sus quejas. Clemente de Alejandría atacó la difundida costumbre romana de abandonar a los recién nacidos en los basureros o de ponerlos a la venta: «Compadezco a los niños que son propiedad de los mercaderes de esclavos, que son vestidos por vergüenza»,[147] dice Clemente, y educados en especialidades sexuales, vendidos para satisfacer los gustos sexuales de sus propietarios. En su *Defensa de los cristianos*, Justino se queja de que «no sólo las mujeres sino también los hombres» son tratados como «rebaños de bueyes, cabras u ovejas» como un lucrativo montón de niños prostituidos. «Y vosotros —Justino acusa a los emperadores— ¡os beneficiáis de esto y de los aranceles e impuestos de aquéllos que deberíais exterminar de vuestro reino!»[148] Muchos cristianos eran propietarios de esclavos y consideraban la esclavitud un hecho incuestionable, igual que sus vecinos paganos. Pero otros iban hasta los cuchitriles de los pobres y los barracones de los esclavos para ofrecerles ayuda, dinero y predicar entre los pobres, los incultos, los esclavos, las mujeres y los extranjeros la buena nueva de que la clase, la educación, el sexo y el *status* no importaban, y que todo ser humano es esencialmente igual a cualquier otro «ante Dios», incluido el propio emperador, pues toda la humanidad fue creada a imagen del único Dios.

La gran mayoría de los cristianos de los primeros siglos no defendía —y con toda probabilidad ni imaginó— que esta igual-

dad moral pudiera ser puesta en práctica en la sociedad. Sin duda, muchos suponían que tal igualdad moral podría hacerse realidad sólo en el venidero Reino de Dios. Pero incluso tan limitadas pretensiones de igualdad moral despertaban las iras de los paganos educados y reflexivos, tal como en un diálogo entre paganos y cristianos el cristiano africano Minucio Félix ponía en boca de su personaje pagano: «Y puesto que mi amigo ha manifestado con grande energía que lleva a mal, le repugna, indigna y duele que hombres sin letras, pobres e ignorantes discutan sobre cuestiones elevadas».[149]

Pero el personaje cristiano de Minucio Félix retaba a «mis hermanos [paganos], que expresaban rabia, enojo e indignación porque los incultos, los pobres y los torpes» se atrevieran a discutir temas que desconcertaban a sus superiores:

> Sepa que todos los hombres, sin distinción de edad, sexo ni de clase han nacido dotados de razón y de inteligencia; no debiendo su conocimiento de Dios a la fortuna, sino a la naturaleza… De donde resulta claro que el talento no viene con las riquezas, ni con el estudio, sino que se otorga en la creación del alma.[150]

También Clemente de Alejandría reprendió a «quienes no admiten la autonomía del alma humana, que no puede ser tratada como esclava». Y aunque sabía que semejantes palabras podían incitar a la rebelión, alentaba tal comportamiento: «Nosotros [los cristianos] sabemos que los niños, las mujeres y los esclavos, pese a la voluntad de sus padres, amos o maridos, han alcanzado a veces el más alto grado de excelencia».[151] Por «el más alto grado de excelencia» Clemente entendía lo que Perpetua había hecho: rechazar la lealtad a la propia familia, a la nación y a los dioses para declarar su fidelidad sólo a Dios, anticipando la «gloria» de una ejecución pública como mártir. Respondiendo a los

paganos que recriminaban a los cristianos su negativa a ofrecer sacrificios debido a un temor estúpido y supersticioso, Minucio Félix declara que «el despreciar los restos de los sacrificios y los vinos libados no es una prueba de nuestro temor, es una afirmación de nuestra verdadera *libertad*».[152]

Cristianos tan desafiantes como Justino y Perpetua entendían la libertad de modo muy distinto al de sus amos romanos. Marco Aurelio y Rústico, situados en el vértice de la sociedad romana, pretendían con orgullo gobernar de una forma que «honre por encima de cualquier otra cosa la libertad del súbdito». Para Marco Aurelio y sus amigos «libertad» significaba vivir bajo el dominio de un «buen emperador», esto es, un emperador a quien aprobase el Senado, formado por hombres ricos y poderosos. Desde su punto de vista, Marco Aurelio y sus pares velaban de manera admirable por esta libertad, y los hombres que se han identificado con su reino, desde Plutarco hasta Gibbon, están de acuerdo. En palabras de Gibbon:

> Si se pidiese a un hombre que determinase el período de la historia del mundo durante el cual la condición de la raza humana haya sido la más feliz y próspera, sin duda, elegiría la que se extiende desde la muerte de Domiciano hasta la ascensión de Cómodo (es decir, los reinados de los emperadores Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio). *La vasta extensión del imperio romano estaba gobernada por un poder absoluto, guiada por la virtud y la sabiduría. Las formas de la administración civil fueron cuidadosamente preservadas por Nerva, Trajano, Adriano y los Antoninos, quienes se complacían en la imagen de la libertad*… las obras de estos monarcas fueron compensadas con creces por la inmensa recompensa que aguardaba a su éxito, por el honesto orgullo de la vir-

tud y por el exquisito encanto de procurar la felicidad general de la que fueron autores.[153]

Sin embargo, hubieron algunos que disintieron —por lo general, los del extremo opuesto en la escala social y política—. Como señala el historiador de la Antigüedad Masón Hammond, fue bajo el reinado de estos «buenos emperadores», famosos por su prudencia y humanidad, cuando se difundió por primera vez la política de persecución a los cristianos.[154] Al mismo tiempo las provincias romanas fueron arruinadas por la revuelta de los judíos bajo Trajano y Adriano, y por las de los egipcios bajo Antonino Pío y Marco Aurelio.[155] Cuantos sufrieron las presiones del poder imperial, pregunta el historiador Naphtali Lewis, «¿reconocerían las palabras de Gibbon como una descripción del mundo en el que vivían?»[156]

En su monumental historia marxista de las clases sociales en los tiempos antiguos, G. de Ste. Croix acusa a los cristianos de no criticar la ideología dominante del imperio romano. Los cristianos no lo hicieron, argumenta, porque sus ideas fueron moldeadas por «irresistibles presiones sociales»[157] (que no enumera) y debido a lo que considera «completa indiferencia, como cristianos, hacia las instituciones del mundo en que vivían»[158] Sin embargo, los apologistas cristianos *atacaron* en verdad no sólo a los dioses paganos y al culto imperial,[159] como ya hemos visto, sino también a la construcción tradicional de los orígenes del imperio romano. En su lugar ofrecieron una visión desacreditadora y «desmitificadora» de la historia de Roma. Por ejemplo, Tertuliano desafía la «infundada declaración de quienes mantienen que, como recompensa a su singular devoción a la religión, los romanos han ascendido a tales cimas de poder para convertirse en amos del mundo».[160] ¿Es pues, «el progreso del imperio», como pretende el mito patriótico romano, «la recompensa que los

dioses ofrecen a los romanos por su devoción»? Al contrario, dice Tertuliano, «si no me equivoco, los reinos y los imperios se adquieren por medio de guerras y se amplían por medio de victorias. Además, no puede haber guerras ni victorias sin conquistar —y con frecuencia destruir— ciudades».[161] En sus guerras de conquista, continúa, los romanos han destruido y expoliado templos, casas y palacios sin discriminación. Los romanos han tenido éxito, concluye, al subordinar su supuesta piedad a la obsesión por la conquista.

También Minucio Félix desafiaba a quienes decían que los romanos «merecían su poder» debido a su consumada piedad y sostenía que el imperio se había originado a partir de un pacto defensivo entre criminales y asesinos: «En su origen, ¿no se unieron [los romanos] y se hicieron fuertes por medio del crimen, prosperando gracias al terror a su propia ferocidad?». Primero iniciaron guerras, echaron a sus vecinos de sus tierras y destruyeron ciudades vecinas por la fuerza militar. Capturando, violando y esclavizando a sus víctimas, aumentaron su poder: «Los romanos no fueron tan grandes porque fuesen religiosos, sino porque fueron sacrílegos con impunidad».[162]

Desde esta perspectiva del poder imperial, los cristianos adquirieron una idea de la libertad diferente de la de sus amos romanos. Se aliaron a una tradición de filósofos disidentes que se burlaban de la versión de la libertad de la aristocracia senatorial por considerarla, en realidad, esclavitud. Estos disidentes afirmaban que la verdadera libertad implica libertad de expresión, es decir, libertad para alzarse contra los gobernantes injustos.[163] Por supuesto, los senadores conservadores consideraban esta versión filosófica de la libertad como mero libertinaje: una invitación a la anarquía. Mientras fueron una perseguida minoría ilegal los cristianos insistieron en que sólo el bautismo —y no el

gobierno romano— concedía la libertad. Pues al mismo tiempo el bautismo liberaba al converso del pecado, de la esclavitud a los dioses paganos y del poder de sus agentes humanos, que sólo podían ajusticiar —y de este modo liberar— a los mártires cristianos. Minucio Félix traza una descripción retórica e intensa de un cristiano que sufrió tortura por su fe, pero mantuvo su libertad:

> «¡Qué hermoso espectáculo para los ojos de Dios ver al cristiano luchar contra el dolor, enfrentarse con las amenazas, suplicios y tormentos, despreciar sonriente el estrépito de los instrumentos mortíferos y el horror que inspira el verdugo, *defender su libertad contra reyes y príncipes* para someterla sólo a Dios… desafiar triunfante y victorioso al mismo al mismo que pronunció su sentencia!»[164]

De una agonía como la que sufrieron Perpetua, Justino y demás, y la de los mártires judíos antes que ellos,[165] nació con el tiempo una nueva visión de la base del orden social y político, un orden que ya no se fundaba en las pretensiones divinas del gobernante o del Estado, sino en las cualidades que los cristianos consideraban inherentes a cada hombre y, algunos se atrevieron a insistir, también en cada mujer, mediante nuestra creación común «a imagen de Dios». Como hemos visto, los cristianos de la época de Justino no concebían sus ideas como la base de un programa político. Pero dieciséis siglos más tarde, en un contexto social y político totalmente distinto, los revolucionarios norteamericanos invocarían la historia de la creación contra las pretensiones de derecho divino del rey británico, declarando: «Tenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres nacen iguales, que su Creador les ha conferido ciertos derechos inalienables…». En el mundo de Justino —y algunos afirmarían que incluso en el nuestro— estas supuestas «verdades»

no eran en absoluto evidentes. Aristóteles había deducido de la observación lo que para él era mucho más obvio: que los seres humanos son esencialmente distintos, algunos nacen para mandar y otros para ser esclavos. Pero el movimiento cristiano popularizó la historia de la creación hebrea que manifestaba de modo implícito el valor intrínseco de todo ser humano y a través del imperio romano el movimiento floreció, a pesar de la condición de criminales de los cristianos y de los consiguientes peligros que les amenazaban. Incluso Tertuliano hizo la declaración sin precedentes de que todo ser humano tenía derecho a la libertad religiosa:

> Mas porque ya se conoció que era cosa inicua forzar a hombres libres a sacrificar (que para obligar a Dios del ánimo libre y gustoso ha de nacer el sacrificio), pues llanamente parecía desatino que no mirando Dios sino el ánimo interior del que sacrifica, para favorecer queráis vosotros forzar al que por su interior y voluntario servicio lo ha de merecer.[166]

En los siglos posteriores, otros deducirían de la historia de la creación propuestas morales aun más audaces e insistirían, por ejemplo, en que la creación humana «a imagen de Dios» no sólo implica «derechos inalienables», sino que es extensiva a gente de todas las razas, esclavos, mujeres y, según algunos, a niños deficientes o incluso a los niños no nacidos.

El legado de tales convicciones persistiría durante siglos e incluso milenios, para convertirse en un sueño no realizado. Cuando Perpetua y Justino, junto con sus coetáneos cristianos, expresaban su visión de la libertad negándose a ofrecer sacrificios a los dioses y a los emperadores, se ofrecieron como blanco del arresto, la tortura y la ejecución. Mientras los cristianos eran miembros de una sociedad sospechosa, expuestos a la muerte, los más

audaces de entre ellos sostuvieron que, como los demonios controlaban al gobierno e inspiraban a sus agentes, el creyente podía alcanzar la libertad sólo con la muerte.

3. IMPROVISACIONES GNÓSTICAS SOBRE EL GÉNESIS[167]

Mientras el cristianismo se difundía a través del imperio y echaba raíces, sus líderes empezaron a desarrollar varias estrategias de organización comunitaria. Desarrollaron también criterios para discriminar entre los que aceptaban como cristianos ortodoxos («recto-pensantes») y los que rechazaban como desviacionistas, incluidos entre los últimos los cristianos conocidos por «gnósticos».[168] Como la profesión del cristianismo todavía despertaba sospechas y podía resultar peligrosa, en el imperio romano muchas iglesias cristianas debieron su cohesión y pervivencia a la sagacidad y el coraje de sus dirigentes, los obispos. Cuando Ignacio, obispo de Antioquía en Siria, fue arrestado (*c.* 110 d. C.) y conducido a Roma en barco para ser juzgado y ejecutado, encadenado, como él mismo dijo, a «diez leopardos, me refiero a una cuadrilla de soldados»,[169] pasó su último viaje enviando cartas a las iglesias cercanas a la suya en Antioquía y a los cristianos de Roma, su último destino. Ignacio ordenaba a estos cristianos y a todos los demás permanecer unidos ante la persecución y conservar su lealtad unánime al clero, al cual imaginaba como una triple jerarquía de obispos, sacerdotes y diáconos que gobernaban cada iglesia «en lugar de Dios»,[170] y que mantenían la comunicación entre los cristianos dispersos por todo el mundo.[171]

Estos momentos críticos, como el arresto y la ejecución de un obispo, ponen de manifiesto la gran necesidad de líderes fuertes que tenían los amenazados grupos de cristianos. Ignacio sabía

que estaba defendiendo un sistema institucional todavía naciente y frágil. Fundamentalmente le preocupaba que este sistema aún no se hubiera ganado la fidelidad de todos los que se consideraban creyentes. Ni tampoco existía aún una sola organización central entre los grupos de cristianos dispersos por todo el mundo romano. Los cristianos de las distintas provincias —e incluso en las comunidades vecinales— manifestaban una gran diversidad, desde los ascetas itinerantes de Asia Menor[172] hasta las iglesias que empezaban a establecerse en las ciudades asiáticas y griegas.[173] Los conversos del judaísmo, por ejemplo, viviesen en Judea o en Grecia, en Asia o en Egipto, intentaban imitar la estructura de las sinagogas, en las que un dirigente presidía un grupo de «ancianos», en griego *presbyteroi*, más tarde traducido como 'sacerdotes'. Otros conversos, antes gentiles, desarrollaron un sistema administrativo diferente, adaptado del de las unidades domésticas extensas y consistente en un grupo de funcionarios, llamados en griego *diakones*, que dio lugar al término «diáconos», encabezados por un «supervisor», denominado *episcopos* en griego, o sea, lo que nosotros llamamos «obispo». En los tres siglos siguientes estos obispos llegaron a asumir la responsabilidad de ciertas zonas o diócesis, según un modelo similar al de la organización del ejército romano.

Pero la persecución, que, aunque intensa, continuó siendo esporádica, no fue la única razón por la cual la mayoría de los cristianos llegaron a aceptar una estructura cada vez más institucionalizada para supervisar internamente a cada grupo e instruir y disciplinar a sus miembros. En el siglo II muchos cristianos quisieron incorporar el fervor moral de Cristo a la vida cotidiana y convirtieron el Sermón de la Montaña en un conjunto de preceptos, un sistema ético que los diferenciaba de su entorno pagano y en ocasiones los situaba en franca oposición a él; este im-

perativo ético constituía una razón más para la institucionalización creciente de la Iglesia.

Según coetáneos paganos y cristianos, lo que distinguía a estos últimos de los demás era su rigor moral, algo que impresionaba incluso a los paganos hostiles al movimiento. El famoso Galeno, por ejemplo, médico personal del emperador Marco Aurelio y de la familia imperial, admiraba la valentía cristiana y la «abstinencia de usar los órganos sexuales».[174] Cuando el filósofo cristiano Justino escribió a esos mismos emperadores en defensa de sus compañeros cristianos, se enorgullecía de la existencia de gente que había cambiado por completo sus actitudes y su comportamiento en cuestiones de sexo, dinero y relaciones raciales:

> Los que antes gozábamos con las liviandades abrazamos ahora la pureza; los que recurríamos a las artes mágicas nos hemos consagrado al Dios bueno e increado; los que recorríamos antes todos los caminos que conducen a las riquezas y a las posesiones, ahora ponemos en común los mismos bienes que poseemos y los compartimos *con los* pobres de todas clases; los que luchábamos antes con muchos odios y matanzas, los que no teníamos ni siquiera un hogar común con los que no eran de nuestra tribu… después de haber aparecido Cristo, vivimos en buena unión con todos.[175]

Las prácticas que Justino elogiaba —continencia sexual, compartir los bienes propios con los destituidos y convivir con gente de todas las razas— atraía sobre todo, como ya hemos visto, a los más vulnerables al abuso sexual, a la explotación financiera, a la pobreza y al odio racial, es decir, a los libertos, a los no ciudadanos y a los esclavos, a los despreciados y a los marginados del mundo romano. Pese a los recelos de ciertos funcionarios roma-

nos hacia el cristianismo, el movimiento creció fortalecido por el desarrollo de sus estructuras institucionales.

Pero mientras las iglesias se institucionalizaban cada vez más, algunos cristianos se oponían al proceso. Aunque ciertos obispos, como por ejemplo Ireneo de Lyon, intentaban formular una moral comunitaria y reforzar la disciplina enseñando, penalizando o expulsando a los que, por la razón que fuera, disintiesen, algunos, sin duda, se ofendieron por estas intromisiones en su comportamiento. Otros, pese a aceptar la base ética de las enseñanzas cristianas, consideraban la conformidad, ya fuera en la doctrina o en la disciplina, como algo que sólo los principiantes necesitaban tomar en serio. Algunos fervientes cristianos querían recuperar el sentido de transformación espiritual que habían hallado en el mensaje de Jesús. Para estos cristianos la conversión significaba algo más que recibir el bautismo y seguir un nuevo conjunto de reglas morales derivadas de las enseñanzas de Jesús. Ser cristiano significaba descubrir la propia naturaleza espiritual, descubrir, como expresaba un maestro, «quiénes somos y en lo que nos hemos convertido, dónde estábamos… adonde nos dirigimos, de qué nos estamos librando, qué es nacer, y qué es renacer».[176]

Muchos cristianos, esforzándose por conseguir un nivel más alto de conciencia espiritual, no desaprobaban las enseñanzas de los obispos; estaban de acuerdo en que una guía moral relativa a las buenas obras y a la continencia sexual no sólo era bien recibida sino esencial para mucha gente. Pero algunos cristianos no estaban de acuerdo con que les dijesen lo que tenían que pensar y cómo debían comportarse. Aunque coincidían en que el primer paso para convertirse en cristiano era aceptar la fe y recibir el bautismo del obispo, estos cristianos deseaban ir más lejos. Anhelaban llegar a la «madurez»[177] espiritual, ir más allá de esta

instrucción elemental hacia más altos niveles de comprensión. Y a esta mayor consciencia la llamaron *gnosis*, que significa 'conocimiento', o 'discernimiento'.[178] Para lograr la *gnosis*, decían estos cristianos, no necesitaban ni a los obispos ni al clero.

Cuando Ireneo, obispo de Lyon (*c.* 180 d. C.), descubrió entre su congregación a un gran grupo de estos cristianos que deseaban sustraerse a su autoridad y empezar a conocer a Dios directamente a través de la *gnosis* o de experiencias inmediatas, aceptó —e incluso respetó a regañadientes— su propósito espiritual.[179] Sin embargo, como obispo pronto entraría en conflicto con la decisión de aquéllos de seguir a Cristo por sus propios caminos. Decidió que creaban disensión y que eran arrogantes advenedizos que amenazaban con minar la unidad y la disciplina de la Iglesia, pues «perturbaban la fe de muchos seduciéndolos con la pretensión de un conocimiento superior».[180] Como veremos, a Ireneo le preocupaba sobre todo que las enseñanzas gnósticas amenazasen el mensaje de libertad que él y muchos otros consideraban central en el evangelio. Ireneo leyó algunos de los escritos de estos cristianos gnósticos y mantuvo conversaciones con varios de ellos. Entonces redactó una polémica de cinco volúmenes que tituló *Refutación y derrocamiento de la falsamente llamada gnosis* (conocimiento). El término «gnósticos», utilizado entonces con frecuencia para describir a tales buscadores espirituales disidentes, pudo haber sido su propia denominación o también originarse como nombre irónico de los cristianos a quienes Ireneo consideraba supuestos «sabelotodos».[181]

Así pues, los llamados gnósticos no compartían una ideología distinta ni pertenecían a un grupo determinado; al contrario, eran realmente cristianos. Los que se identificaban a sí mismos como cristianos constituían una extensa variedad de gente que prefería seguir la fe a su modo. Muchos cristianos gnósticos eran

miembros de congregaciones cristianas, que incluían tanto a laicos como a miembros del clero y cuya única pretensión consistía en complementar las enseñanzas y el culto comunes a todos los cristianos, con inquietudes más profundas, derivadas de su propia experiencia espiritual. Muchos gnósticos también seguían a ciertos maestros espirituales que prometían iniciarlos en los misterios más profundos de la fe.

Ireneo dirigió básicamente su polémica al grupo de cristianos gnósticos a quienes los miembros de su propia congregación encontraban más atractivos y poderosos, un grupo que el obispo consideraba especialmente peligroso y potencial creador de disensión. Éstos eran seguidores de un maestro espiritual llamado Valentín, que escribió unos cuarenta años antes que Ireneo y que, mientras Justino estaba todavía enseñando en Roma, se había unido al grupo cristiano como neófito (*c.* 140-160 d. C.). Antes de ir a Roma, Valentín ya se había establecido entre los cristianos de la ciudad egipcia de Alejandría como poeta, visionario y maestro espiritual; y en Roma, donde sus habilidades fueron ampliamente reconocidas, fue considerado un posible candidato a obispo. Incluso Tertuliano, quien denunciaría encarnizadamente a los seguidores de Valentín una generación más tarde, admitió que su maestro había sido «un hombre hábil tanto en inteligencia como en elocuencia».[182]

Valentín instó a los cristianos a ir más allá de los estadios elementales de la fe, el bautismo y la reforma moral, hacia la iluminación espiritual. Sus seguidores pretendían además haber recibido de él el acceso a las enseñanzas secretas de Pablo, los «más profundos misterios» de los que Pablo se guardó de hablar públicamente y que enseñó en secreto sólo a unos pocos discípulos selectos.[183] Otros gnósticos pretendían conocer las enseñanzas secretas del propio Jesús, enseñanzas ocultas, decían ellos, en los

evangelios del Nuevo Testamento, pero reveladas plenamente en escritos secretos, tales como el *Evangelio de Tomás, el Evangelio de María Magdalena*, y *el Diálogo del Salvador*.[184]

Hasta hace poco estos escritos, prohibidos y perdidos durante casi dieciséis siglos, eran prácticamente desconocidos. Pero en diciembre de 1945, dos años antes de que los pergaminos del mar Muerto fuesen descubiertos en unas cuevas del desierto en Israel, se descubrieron de improvisto copias de estos mismos escritos y de algunos otros en el desierto egipcio cercano a la ciudad de Naj 'Hammadi en el Alto Egipto. Este hallazgo extraordinario revelaba más de cincuenta textos que datan de los primeros siglos de la era cristiana incluyen una colección de «evangelios» cristianos primitivos y otros escritos atribuidos a Jesús y a sus discípulos. Aunque estos textos estaban originalmente escritos en griego (la lengua del Nuevo Testamento), las copias descubiertas en Egipto habían sido traducidas del griego al copto, el lenguaje ordinario de Egipto en los siglos III y IV. No sabemos si esos escritos —ni cuáles de ellos— contienen enseñanzas auténticas de Jesús y sus discípulos, como tampoco sabemos con seguridad qué afirmaciones o enseñanzas del Nuevo Testamento son auténticas. Sin embargo, lo que el descubrimiento *ofrece* con seguridad es una perspectiva extraordinaria de los inicios del movimiento cristiano. Por primera vez podemos leer obras de primera mano condenadas como heréticas y destruidas más tarde por los obispos. Por primera vez los «herejes» pueden hablamos con sus propias palabras. Los dirigentes de la Iglesia del siglo II, entre ellos Ignacio, Justino, Ireneo, Tertuliano y Clemente, atacaron a los cristianos gnósticos, condenaron sus enseñanzas e intentaron expulsarlos de las iglesias.

Un siglo y medio después, cuando el emperador Constantino transformó repentinamente la política romana de persecución a

los cristianos en una que los protegía y favorecía con grandes donaciones de dinero, exenciones fiscales y enorme prestigio, los obispos, que entonces gozaban del favor político, usaron en ocasiones estos nuevos recursos para promover la unanimidad; así, en el año 381, el emperador cristiano Teodosio hizo de la herejía un crimen contra el Estado.

Los textos descubiertos dentro de una jarra en Naj 'Hammadi nos muestran más claramente que nunca cómo algunos de los llamados cristianos gnósticos buscaban la iluminación divina a través de un proceso de descubrimiento del propio espíritu.[185] Los obispos cristianos, que se llamaban a sí mismos ortodoxos, debieron declarar sin duda que ellos también buscaban la iluminación espiritual, pero sus métodos eran considerablemente diferentes. El filósofo Justino, siguiendo una tradición cristiana común, llamó al rito del bautismo «iluminación» y explicó que del mismo modo que «hasta que recibimos el bautismo nacemos sin saberlo ni elegirlo de la unión de nuestros padres y nos criamos con malas costumbres y falsa educación», así los conversos nacen por primera vez como «hijos de la necesidad y la ignorancia». Pero a través del bautismo, los cristianos nacen de nuevo como «hijos de la elección y el conocimiento».[186] Justino buscaba aumentar su propia comprensión de la fe —y la de sus estudiantes— a través de la acción moral y el discurso filosófico. Por su parte, los seguidores de Valentín tendían a considerar el bautismo sólo como rito de una iniciación elemental, lo que para muchos carecía de verdadera consistencia espiritual.[187] En lugar de seguir una vía filosófica como Justino, Valentín buscaba profundizar su *gnosis* en su interior, en sueños y visiones. De hecho, trazó su propio proceso espiritual en una visión en la que se le aparecía un niño recién nacido y le decía: «Yo soy el *Logos*».[188] Al igual que Justino, Valentín buscaba iluminación espiritual en las escrituras; pero mientras Justino se enfrentaba a sus dimensiones morales,

filosóficas e históricas, Valentín pretendía explicar su «significado más profundo» a través de tradiciones secretas conocidas sólo por iniciados como él.[189] Mis dos primeros libros, escritos antes de *Los evangelios gnósticos*, intentan explicar el modo en que los cristianos de Valentín interpretaban el evangelio de Juan y las epístolas de Pablo en el Nuevo Testamento.[190]

Cuando los cristianos gnósticos y los ortodoxos discrepan, ambos se remontan a las Escrituras que veneran en común, y ambos pretenden contar con el respaldo de éstas. Pero los cristianos gnósticos y los ortodoxos leen las mismas Escrituras de modos radicalmente distintos; para tomar las palabras del poeta del siglo XIX William Blake, «Both read the Bible day and night; but you read black where I read white!» [«Ambos leemos la Biblia noche y día, ¡pero tú lees negro donde yo leo blanco!».

La mayoría de los cristianos ortodoxos en los siglos I y II, igual que muchos judíos y cristianos desde entonces, leyeron las Escrituras como había hecho Justino, considerándolas guías prácticas para la vida moral. Entendían la historia del Génesis, en particular, como una *historia con moraleja*, es decir, veían en Adán y Eva personas históricas reales, venerables antecesores de nuestra raza, y del relato de su desobediencia los intérpretes ortodoxos extraían lecciones prácticas de conducta moral. Tertuliano, por ejemplo, aprovechó Génesis 3 para prevenir a sus «hermanas en Cristo» de que, incluso las mejores, eran en efecto conspiradoras con Eva:

> *Vosotras sois la puerta del infierno… tú eres la que le convenció a él a quien el diablo no se atrevió a atacar…* ¿No sabéis que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo persiste en esta época, la culpa, por necesidad, persiste también.[191]

En otros contextos Tertuliano puede deducir de la historia diferentes lecciones morales: por ejemplo, advertir contra la gula, porque «el comer hizo caer a Adán»,[192] u ordenar a los creyentes que se casaran sólo una vez, pues Dios hizo para Adán «sólo una mujer».[193] Los cristianos ortodoxos, que discrepaban entre ellos en la interpretación del Génesis, no se ponían de acuerdo básicamente en qué principio moral extraer de él: por ejemplo, donde Clemente de Alejandría ve una bendición al matrimonio y a la procreación en el paraíso,[194] san Jerónimo, el asceta cristiano del siglo IV, insistirá, como veremos, en que al principio Adán y Eva estaban destinados a ser vírgenes, y se unieron en matrimonio sólo tras haber pecado y como castigo fueron expulsados «del Paraíso de la virginidad».[195]

Por otro lado, los cristianos gnósticos criticaban a los ortodoxos por cometer el error de leer literalmente las Escrituras —sobre todo el Génesis— y por tanto perder su «significado más profundo». No tiene sentido leer literalmente la historia de la creación, decían. ¿Hemos de creer que Adán y Eva oyeron realmente el crujir de los pasos de Dios en el jardín del Edén, como el texto sugiere cuando dice que Adán y Eva se escondieron porque «oyeron luego el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa» (Génesis 3:8)? O ¿mintió Dios cuando advirtió a Adán y a Eva «mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio» (Génesis 2:17), y ellos vivieron cientos de años? ¿A quién hablaba Dios cuando dijo: *«Hagamos al ser humano a nuestra* imagen» (Génesis 1:26)? Y ¿por qué trataba Dios de alejar a Adán y Eva del conocimiento que podría hacerlos «como uno de nosotros» (Génesis 3:22)?

Algunos cristianos gnósticos sugirieron que tales absurdos demuestran que la historia nunca fue escrita para ser tomada lite-

ralmente, sino que debe entenderse como una alegoría espiritual, no tanto como *una historia con moraleja* sino como un *mito con significado*. Estos gnósticos interpretaron cada línea de las Escrituras como un enigma, un misterio que apuntaba hacia un significado más profundo. Entendido de esta manera, el texto se convierte en una resplandeciente superficie de símbolos, invitando al aventurero espiritual a explorar sus profundidades ocultas, a servirse de su propia experiencia interior —lo que los artistas llaman imaginación creativa— para interpretar la historia. Ireneo describe varias interpretaciones gnósticas de la historia de la creación y se queja entonces de que «al pretender semejantes cosas como las referentes a la creación, cada uno de ellos genera algo nuevo cada día, según su habilidad; pues, entre ellos, nadie es considerado maduro [o "iniciado"] si no desarrolla unas enormes ficciones».[196] En consecuencia, los cristianos gnósticos ni buscaron ni encontraron un consenso en el significado de la historia, sino que consideraban Génesis 1-3 más como una melodía en fuga sobre la cual improvisaban sin cesar nuevas variaciones, todas ellas «llenas de blasfemia» en palabras del obispo Ireneo.[197]

Los cristianos gnósticos no inventaron esta técnica de interpretación alegórica; por el contrario, los maestros paganos y judíos habían utilizado estos métodos desde hacía varias generaciones para interpretar textos arcaicos venerados pero enigmáticos. Ciertos filósofos estoicos, por ejemplo, habían sugerido que los poemas homéricos la *Ilíada* y la *Odisea*, base de la educación griega, no debían leerse simplemente de modo *literal* como relatos de antiguas batallas o de los conflictos y amoríos de los dioses. Estos alegoristas sostenían que cualquiera que mirase más allá de su significado obvio y los leyera de manera simbólica, podía hallar ocultas en ellos las verdades más profundas de la filosofía natural. También eminentes maestros judíos, entre los que se encontraba el rico y educado coetáneo de Jesús, Filón de Alejandría, aplica-

ron la exégesis alegórica a las Escrituras para descubrir los más profundos significados que yacían «debajo la superficie».

Filón interpreta los relatos de la creación del Génesis de varias maneras. Algunas veces los lee como una historia con moraleja y advierte a la gente que no desobedezca a Dios, y en particular a los hombres sobre las mujeres, cuya creación a partir del costado de Adán acabó con la excelsa y solitaria comunión con Dios y fue para Filón «el principio de todos los males». Pero Filón también interpreta la historia alegóricamente, como un mito con significado, es decir, como una historia que contiene profundas verdades ocultas en símbolos. En su ingeniosa *Interpretación alegórica*, Filón toma a Adán y a Eva como representación de dos elementos internos de la naturaleza humana: dice que Adán representa la *mente (nous*), el elemento más noble, masculino y racional, «hecho a imagen de Dios»;[198] y Eva representa el cuerpo o sensación (aisthesis), el elemento más bajo, femenino, fuente de toda pasión.[199] (El erudito Richard Baer demuestra que la idea de Filón sobre los hombres y las mujeres sigue también un modelo similar —y predecible.)[200]

Los intérpretes gnósticos, fascinados también por la historia de Adán y Eva, hallaron en el Jardín del Edén una floración silvestre de interpretaciones. No obstante, muchas de estas interpretaciones gnósticas, aunque diversas, compartían una premisa común —y totalmente *no ortodoxa*—. Los intérpretes ortodoxos, tanto paganos como cristianos, tendían a recalcar la distinción entre el Dios infinito y sus criaturas finitas, distinción expresada por ejemplo en la descripción de Dios del teólogo judío del siglo XX, Martin Buber, como «el otro completo», que significa, sobre todo, otro con respecto a lo humano. Incluso los místicos de la tradición judía y cristiana, que pretenden encontrar su identidad en Dios, suelen tener cuidado al reconocer el abismo que les se-

para de su Fuente divina. Cuando, por ejemplo, el monje dominicano Meister Eckhart (*c.* 1260-1328 d. C.) fracasó en ello y en su lugar predicó que «nuestra perfección y bienaventuranza dependen de nuestro caminar por el estado de criaturas, y en llegar por fin a la Causa que no tiene causa»[201] —es decir, alcanzar a «Dios [quien] se esconde en el núcleo del alma».[202] Su osadía enfureció al arzobispo de Colonia, que logró obtener una bula papal condenando los escritos de Eckhart por herejía. Y cuando el teólogo judío Martin Buber quiso explorar las fuentes de la experiencia religiosa, caracterizó la relación del devoto judío con Dios como «yo y Tú», pero en todo caso ningún judío ortodoxo y mucho menos un cristiano ortodoxo podría decir con el devoto hindú «yo *soy* Tú».[203]

Pero los intérpretes gnósticos comparten con los hindúes y con Eckhart la misma creencia: el ser divino se oculta profundamente en el interior de la naturaleza humana y también en su exterior y, aunque con frecuencia no lo percibimos, es un potencial espiritual latente en la psique humana. Según Tolomeo, seguidor de Valentín, la historia de Adán y Eva demuestra que la humanidad «cayó» en la consciencia ordinaria y perdió contacto con su origen divino.[204] Otro seguidor de Valentín, el autor del *Evangelio de Felipe*, dice que los seres humanos cometieron el error de proyectar la divinidad sobre seres externos a ellos mismos, y de este modo crearon la religión: «En el principio Dios creó a la humanidad. Pero ahora la humanidad crea a Dios. De esta manera ocurre en el mundo: los seres humanos inventan a los dioses y adoran su creación. ¡Sería más adecuado que los dioses adoraran a los seres humanos!»[205]

Algunos gnósticos adoptaron un modelo de interpretación similar al de Filón, pero cambiaron el contenido. En lugar de tipificar la psicodinámica humana, como había hecho Filón, desde el

punto de vista de la interacción entre *mente y sensación*, los gnósticos la dibujaron en términos de interacción entre *alma y espíritu*, es decir, entre la *psique* (la consciencia ordinaria, entendida como mente y sensación) y el *espíritu*, el potencial para una más elevada consciencia espiritual. En consecuencia, muchos gnósticos entendían la historia de Adán y Eva como un relato de lo que acontece en el interior de una persona embarcada en el proceso del propio descubrimiento espiritual. El texto gnóstico titulado *Interpretación del alma* explica, por ejemplo, cómo el alma, representada en Eva, se aliena de su naturaleza espiritual, y mientras niegue y se distancie de esta naturaleza espiritual, caerá en la autodestrucción y el sufrimiento. Pero si desea reconciliarse y reunirse con su naturaleza espiritual, de nuevo será un todo. El autor gnóstico explica que el sentido oculto del matrimonio de Adán y Eva es este proceso de integración espiritual: «Este matrimonio los ha vuelto a unir, y el alma se ha reunido con su verdadero amor, su auténtico dueño»,[206] es decir, con su ser espiritual. Muchos otros textos gnósticos invierten el simbolismo. La mayoría de los textos gnósticos conocidos describen a Adán (no a Eva) como representante de la psique, porque Eva representa el principio más elevado, el ser espiritual. Los autores gnósticos prefieren contar, con algunas variaciones, la historia de Eva como esa inaprehensible inteligencia espiritual: cómo surgió por primera vez en el interior de Adán y despertó en él, el alma, la consciencia de su naturaleza espiritual; cómo encontró resistencia, fue incomprendida, atacada y tomada por lo que no era; y por último cómo se unió a Adán «en matrimonio», por así decirlo, y de este modo llegó a vivir en armoniosa unión con el alma.[207] Según el texto gnóstico titulado *Realidad de los gobernantes*, cuando al principio Adán reconoció a Eva, no vio en ella una mera compañera matrimonial sino un poder espiritual: «Y cuando la vio, dijo "eres tú quien me ha dado la vida: serás llamada

Madre de los Vivos [Eva], pues es ella mi Madre. Ella es el Médico, y la Mujer, y La que ha dado a luz"».[208]

La *Realidad de los gobernantes* llega a decir que cuando el creador aconsejó a Adán que ignorase la voz de ella, éste perdió contacto con el espíritu hasta que ella se le reapareció en forma de serpiente:

> Entonces el Principio Espiritual Femenino llegó [en] la Serpiente [pl.], la Instructora; y [les] enseñó diciendo, «¿Qué es lo que [os dijo]»? [pl.] ¿Fue esto: «De todos los árboles comerás [sing.]; pero del [árbol] del conocimiento del mal y del bien no comerás»?
>
> La Mujer carnal dijo «No sólo dijo "No comáis" sino "No lo toquéis; porque el día en que comáis de él, de muerte moriréis"».
>
> Y la Serpiente, la Instructora, dijo; «de muerte no moriréis; pues por celos os dijo eso. En cambio vuestros ojos se abrirán y seréis como dioses, conocedores del mal y del bien». Y el Principio Instructor Femenino abandonó la serpiente y dejó tras sí tan sólo una cosa de la tierra.[208b]

Un extraordinario poema gnóstico titulado *Truena, mente perfecta* describe el espíritu, que se manifiesta indistintamente como Sabiduría y como Eva, de la siguiente manera:

> Yo soy el principio y el fin.
>
> Soy la honrada y la escarnecida.
>
> Soy puta y la santa.
>
> Soy la esposa y la virgen.
>
> Soy la novia y el novio, y es mi esposo quien me engendró.
>
> Soy conocimiento e ignorancia…

Soy necia y sabia…

Soy aquélla a quien llaman vida [Eva] y vosotros le habéis llamado Muerte…[209]

El *Libro secreto de Juan* sugiere que la experiencia de Adán despertando a la presencia de Eva prefigura la del gnóstico que, sumido en un estado de amnesia, despierta de pronto a la presencia del espíritu oculto en las profundidades de su interior. El *Libro secreto de Juan* concluye con la llamada de Eva, «la perfecta inteligencia primordial», a Adán —a la psique (y así, en verdad, a ti y a mí, los lectores)— para despertar, reconocerla y recibir de este modo la iluminación espiritual;

y entré en medio de esta prisión, la prisión del cuerpo.

Dije: «Que quien oiga se alce de su sueño profundo».

Un durmiente lloró y derramó lágrimas amargas. Secándoselas, el durmiente dijo: «¿Quién pronuncia mi nombre?¿Cuál es la fuente de esta esperanza que ha venido a mí, morando en la atadura de la prisión?».

Yo dije:

«Yo soy el Pensamiento Anterior [*pronoia*] de la luz pura.

Yo soy el Pensamiento del Espíritu virgen…

Levántate,

recuerda que has oído,

y busca tu raíz:

pues yo soy compasivo…

y ten cuidado con el sueño profundo».[210]

Los cristianos gnósticos que proyectaban estas «raras invenciones» sobre el Génesis ignoraban las cuestiones de moralidad prác-

tica o, al menos, de eso los acusaba el obispo Ireneo y a primera vista deberíamos estar de acuerdo. Pues mientras sus coetáneos cristianos trazaban preceptos morales a partir del Génesis, ciertos cristianos gnósticos parecían estar simplemente improvisando mitos sobre la historia del paraíso. Algunos gnósticos se atrevieron a ir más lejos: en lugar de culpar al deseo de conocimiento humano de ser la raíz de todo pecado, hicieron lo contrario y buscaron la redención a través de la *gnosis*. Y mientras los ortodoxos solían culpar a Eva de la caída y señalaban la sumisión de las mujeres como merecido castigo, los gnósticos solían describir a Eva —o al poder espiritual femenino que representaba— como la fuente del despertar espiritual.[211]

No obstante, muchos cristianos gnósticos se enfrentaban a las mismas apremiantes cuestiones éticas que preocupaban a sus coetáneos ortodoxos: ¿deben los cristianos evitar o aceptar el matrimonio? ¿Se ordenó a los cristianos, como a los judíos, «sed fecundos y multiplicaos»? ¿Qué tipo de relación es posible, o deseable, entre los hombres y las mujeres cristianos?

Sin embargo, cuando los cristianos gnósticos se planteaban estas preguntas las abordaban de un modo diferente al de sus coetáneos ortodoxos. En lugar de formular un conjunto de reglas comunitarias, algunos cristianos gnósticos buscaban en cambio descubrir y articular —precisamente mediante las «raras invenciones» del mito gnóstico— las fuentes internas del deseo y de la acción. Lo que les fascinaba era la psicodinámica o, como ellos dirían, la pneumato-psicodinámica: la interacción entre la *pneuma*, el elemento espiritual de nuestra naturaleza, y la *psique*, es decir, los impulsos emocionales y mentales. El autor valentiniano del *Evangelio de Felipe*, hablando en lenguaje mítico, dice, por ejemplo, que la muerte empieza cuando «la mujer se separa… del hombre»,[212] es decir, cuando Eva (el espíritu) se separa

de Adán (la psique). Sólo cuando la propia psique, o la consciencia ordinaria, se integra en la propia naturaleza espiritual —cuando Adán se reúne con Eva, «complementándose de nuevo»—[213] se puede lograr la armonía y la plenitud internas. Según este autor valentiniano, sólo la persona que ha «vuelto a casar» la psique con el espíritu es capaz de resistirse a los impulsos físicos y emocionales que, incontrolados, podrían conducirle o conducirla hasta la autodestrucción y el mal. Ireneo estaba equivocado al sugerir que los cristianos gnósticos ignoraban las cuestiones morales. Algunas veces los abordaban de una manera que alentaba a cada persona, fuese hombre o mujer, a explorar su propia experiencia interna, creyendo que todos pueden descubrir al espíritu en su interior. Comentando este método, Ireneo dijo con sarcasmo: «creen que por medio de sus oscuras interpretaciones, ¡cada uno de ellos ha descubierto un dios propio!».[214] Pero a Ireneo le preocupaba sobre todo que los cristianos gnósticos abordasen las cuestiones morales de un modo que les hacía parecer indiferentes —o, lo que es peor, insubordinados— a la ética de la comunidad que los obispos pretendían imponer por igual a todos los creyentes.

Mientras tanto, ciertos gnósticos radicales, lejos de criticar a los obispos por ser demasiado severos, los criticaban por ser demasiado indulgentes. Uno de estos cristianos gnósticos, el autor de *Testimonio de la verdad*, se puso de parte de los ascéticos y se burló tanto de los gnósticos como de los ortodoxos que defendían el matrimonio y la procreación y adoraban al Dios que había creado estas impurezas. Este maestro radical se atrevió a relatar la historia del paraíso desde el punto de vista de la serpiente, a la que describió como una maestra de sabiduría divina que trataba desesperadamente de abrir los ojos de Adán y Eva a la verdadera —y despreciable— naturaleza de su creador: «Pues la serpiente era la *más sabia* de todos los animales que estaban en el pa-

raíso… Pero el creador maldijo a la serpiente, y la llamó demonio. Y dijo: "¡He aquí que Adán se ha convertido en uno de nosotros, conocedor del mal y del bien!"».[215]

Entonces dijo: «Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre» (Génesis 3:22). ¿Quién es este Dios que llama al mal «bien» y al bien «mal»?

> ¿Qué clase de Dios es éste? Primero envidió que Adán comiera del árbol de la ciencia… Y luego dijo: «Adán, ¿dónde estás?». Dios no tiene presciencia, pues no lo sabía desde el principio. Y poco después dijo «Expulsémosle de este lugar no vaya a ser que coma del árbol de la vida y viva para siempre». Seguramente demostraba ser un maligno envidioso. Y ¿qué clase de Dios es éste? Grande es la ceguera de aquéllos que leen y no entienden.[216]

¿Qué dirigente de la Iglesia no habría parado los pies a un crítico que daba la vuelta al relato del Génesis y maldecía a los cristianos que se casaban o se dedicaban a asuntos corrientes por ignorantes, falsos y estúpidos? El mismo autor gnóstico atacó a los propios mártires por «hueros mártires que sólo daban testimonio de sí mismos»,[217] y llamaba a sus dirigentes «guías ciegos»,[218] en el mejor de los casos, inmaduros, y en el peor, embusteros.

Los dirigentes de la Iglesia que, como Ireneo, se enfrentaron a los seguidores de Valentín, debieron considerarlos casi tan locos como a los gnósticos más radicales, pero por diferentes motivos. Los cristianos valentinianos coincidían con el obispo en que hacer buenas obras y practicar la continencia sexual era bueno para quienes ellos llamaban «la mayoría», pero lo consideraban opcional para los cristianos espirituales como ellos.[219] Ireneo se quejaba de que estas posturas gnósticas eran difíciles de refrenar y tan

infundadas e inconsistentes como sus interpretaciones de las Escrituras. Ireneo admitía que algunos valentinianos vivían de modo ejemplar como célibes, pero otros, dijo, sólo simulaban piedad para encubrir su secreta inmoralidad.[220] Por otra parte, Clemente de Alejandría elogiaba a los valentinianos que había conocido en Egipto, porque, a diferencia de muchos otros «herejes», *aprobaban* el matrimonio.[221]

¿De qué manera resolvieron los gnósticos valentinianos las preguntas que dividían a sus coetáneos cristianos como, por ejemplo, si los cristianos debían casarse o permanecer célibes? Ciertamente desearía haber hallado una respuesta clara en sus escritos; pues el matrimonio (o, como lo llama el *Evangelio de Felipe*, «el misterio del matrimonio») figuraba como tema principal en toda su teología. Por lo visto, los ritos valentinianos culminaban en el sacramento que ellos llamaban la «cámara de la novia».[222] Sin embargo, a pesar de todo esto y de un modo sorprendente, sus escritos sobre tales asuntos prácticos, igual que su actitud hacia el matrimonio, son tan ambiguos que algunos estudiosos han argumentado de modo convincente casos contrarios. El eminente estudioso danés Gilles Quispel afirma que en realidad los valentinianos *ordenaban* el matrimonio a los cristianos gnósticos y que celebraban el matrimonio —entre gnósticos, en cualquier caso— como sacramento que encarnaba las armonías divinas de las energías masculina y femenina del ser divino.[223] Por el contrario, el más joven estudioso norteamericano Michael Williams afirma que los cristianos valentinianos, al igual que los místicos católicos medievales, utilizaban la imaginería sexual sólo para contrastar el matrimonio real, que consideraban «contaminado», con el matrimonio celestial con Cristo.[224]

El importante conjunto de sentencias conocidas por el título de *Evangelio de Felipe* puede ofrecemos claves para resolver estas

contradicciones, pues su autor comienza desaprobando la manera en que mucha gente establece cuestiones morales. Los cristianos, entonces como ahora, daban por sentado, en general, que ciertos actos son buenos y otros malos, pero debatían encarnizadamente *qué* actos —matrimonio o celibato, por ejemplo— pertenecían a cada categoría. El autor gnóstico de *El evangelio de Felipe* rechaza esta forma de pensar. Tal como lo ve este autor, ningún acto —y en concreto ni el celibato ni el matrimonio— es en sí mismo necesariamente bueno o malo. Por el contrario, el significado moral de cada acto depende de la situación, las intenciones y el nivel de conciencia de los participantes. Este autor define los términos «bueno» y «malo», igual que otros contrarios, como simples categorías mentales que por necesidad se implican mutuamente: «Luz y oscuridad, vida y muerte, derecha e izquierda son hermanos. Son inseparables. Debido a esto, lo "bueno" no es bueno, ni lo "malo" malo, ni la "vida" es vida, ni la "muerte" es muerte».[225] Pues «los nombres de las cosas de este mundo son muy engañosos»,[226] sobre todo cuando uno confunde los nombres con la realidad. El autor remonta este engaño precisamente al Jardín del Edén, donde por primera vez Adán y Eva intentaron obtener el conocimiento por medio de categorías tan engañosas al participar del «árbol de la ciencia del bien y de mal». Entonces la ley, basada en las mismas categorías, prolongó el mismo proceso de engaño: «La ley era el árbol… Pues cuando [la ley] dijo "Come esto, no comas aquello", fue el principio de la muerte».[227]

Los dirigentes de la Iglesia que se enfrentaban con los valentinianos en sus congregaciones debieron reconocerse a sí mismos —y a su «ingenuo» moralismo— como blanco de tales críticas; pero no eran ellos el único blanco, pues estos cristianos gnósticos hubieran sido igual de críticos con los defensores del ascetismo. El *Evangelio de Felipe* sugiere que quienes dicen que el celibato es

bueno están tan equivocados como quienes declaran que el matrimonio es bueno, y quienes dicen que es malo se equivocan también. No es una casualidad que ninguno de los textos valentinianos existentes apruebe sin ambages el matrimonio por encima del celibato, o al contrario. El autor del *Evangelio de Felipe* indica en cambio que cada persona debe obrar según su intención y nivel de conciencia. El mismo autor compara al maestro gnóstico con el amo de una casa que es responsable de los hijos, los esclavos, el ganado, los perros y los cerdos:

> [Si es] una persona sensata, sabe que todos deben comer… Comparado con el discípulo de Dios, si es un hombre sensato comprende cómo es cada discípulo… No se dejará engañar por la apariencia física de cada uno, sino que mirará su estado del alma, y así hablará a cada uno.[228]

Sin embargo, el autor del *Evangelio de Felipe* advierte a los cristianos gnósticos que no crean estar exentos de pecado: «El mundo llama "libres" a quienes piensan que el pecado no va con ellos. El conocimiento de la verdad hace arrogantes a estas personas… Incluso les produce un sentimiento de superioridad sobre los demás».[229]

El autor sigue citando e interpretando la epístola de Pablo a los Corintios, diciendo: «"la ciencia hincha, el amor en cambio edifica" [1 Corintios 8:1b]… de hecho, el que es realmente libre a través del conocimiento es un sirviente por amor a quienes todavía no han podido alcanzar la libertad de la *gnosis*».[230]

Pero ¿cómo iba a enfrentarse el cristiano gnóstico a la verdadera experiencia del mal y, en particular, al mal que se encontraba en el interior de él mismo o ella misma? Los cristianos ortodoxos trataban de prescribir reglas para toda la comunidad, pero

el autor del *Evangelio de Felipe* afirma que sólo se puede tratar el mal en uno mismo:

> En cuanto a nosotros mismos, que cada uno excave tras la semilla del mal que está en nuestro interior, y que la arranque de su corazón de raíz. Será arrancado, si lo reconocemos. Pero si lo ignoramos, arraiga en nosotros y da fruto en nuestro corazón; nos domina… es poderoso porque no lo hemos reconocido.[231]

El autor aconseja, pues, que cada persona practique la introspección y busque fuentes potenciales del mal, como la envidia, la lujuria, la ira, en sus propias intenciones, palabras y actos. Según el *Evangelio de Felipe*, lo que nos transforma espiritualmente es la continua conciencia y conocimiento del mal en el interior de uno, allí donde quiera que se encuentre.[232] Esto indica que, en realidad los cristianos valentinianos debieron rechazar las órdenes de los obispos, ignorado los reglamentos de la comunidad y seguir su propia guía interior, dando a entender que los actos morales son esencialmente asuntos privados que toda persona, o al menos toda persona madura, debe tratar de modo independiente.

Como ya hemos visto, esta independencia amenazaba la unidad y la disciplina de la Iglesia. El obispo Ireneo acusó a los cristianos valentinianos de interesarse sólo por su progreso espiritual y mostrarse indiferentes a la Iglesia como institución. Les acusó de «no respetar a los demás» (¿no se referiría a los obispos en concreto?) y de «creerse mejores que nadie».[233]

Pero más que el rechazo del absolutismo moral o la violación de la disciplina de la Iglesia por parte de los gnósticos, a Ireneo le preocupaba que las lecturas gnósticas del Génesis amenazasen el mensaje de libertad que había hecho al cristianismo tan poderosamente atractivo a tantos conversos. Este debate sobre el Géne-

sis revela el mayor desacuerdo entre los cristianos del siglo II, desacuerdo cuyas consecuencias modelarían la doctrina de la Iglesia para siempre.

La mayoría de conversos cristianos de los cuatro primeros siglos entendían la proclamación de la libertad moral basada en Génesis 1-3 como sinónimo real del «evangelio». Tal y como Justino interpretó el mensaje de Jesús, éste celebraba no sólo la libertad cristiana del dominio de la pasión sexual, y de pasiones tales como la avaricia y el odio, sino también del dominio externo del Estado romano. Clemente de Alejandría alabó la libertad de los cristianos para elegir incluso la muerte antes que doblegarse ante la opresiva carga de las costumbres sociales romanas. El obispo Metodio, que escribió años más tarde en Asia Menor, imaginó la historia de la humanidad desde el Edén como una evolución progresiva de la libertad humana que culminaba en la mayor libertad de todas: la vida de renuncia voluntaria.[234] Gregorio de Nisa habla en nombre de la tradición cuando dice: «El alma revela directamente su regia y excelente cualidad en que… es gobernada y dirigida con autonomía por su propia voluntad».[235]

Muchos cristianos ortodoxos estaban de acuerdo con sus coetáneos judíos en que el fatal uso que Adán hizo con su libertad fue tan grave que su transgresión acarreó dolor, trabajo y muerte a un mundo originalmente perfecto. Sin embargo, Justino, Ireneo, Tertuliano y Clemente también estaban de acuerdo en que la transgresión de Adán no afectaba a nuestra propia libertad individual: incluso ahora, decían, cada persona es libre de escoger entre el bien o el mal, tal y como Adán lo fue.

Los mismos dirigentes de la Iglesia denunciaron unánimemente a los gnósticos por negar lo que los ortodoxos consideraban esencial para la humanidad y un atributo donado por Dios:

el libre albedrío. Para Ireneo, la historia de Adán y Eva proclamaba «la antigua ley de la libertad humana».[236] Muchos otros cristianos coincidían con sus coetáneos judíos en que lo central de la historia de la creación era que Dios concedió a cada persona el don de la libertad moral. Ciertos cristianos, desde san Pablo hasta san Agustín, pudieron percatarse de sus implicaciones sociales: que la esclavitud no es una condición natural, como Aristóteles había enseñado, sino una invención humana artificial y pecaminosa.[237] (Sin embargo, ni san Pablo ni san Agustín defendieron la abolición de la esclavitud; en cambio, ambos, igual que los filósofos estoicos, ordenaron a los esclavos utilizar su libertad moral para superar las fatigas de la servidumbre.)[238] Para Clemente de Alejandría la libertad moral es nuestra gloria; el estar hechos a imagen de Dios en realidad significa que tenemos lo que él llama *autexousia*, un término a menudo traducido por 'libre albedrío', pero que para ser más precisos significa 'poder para crear el propio ser'.[239]

Pero los cristianos gnósticos calificaron de libertad este mensaje optimista, y algunos lo negaron. Ciertos gnósticos radicales ridiculizaron la pretensión ortodoxa de que los seres humanos tienen libre albedrío o, en cualquier caso, algún poder para crear su propio destino.

La Realidad de los gobernantes describe a Adán, prototipo de la humanidad, como una especie de víctima, moral y físicamente tullido desde el principio. Traicionado y engañado por las fuerzas del mal, creado como subproducto de sus deseos y sus celos, Adán fue atrapado impunemente en medio de una batalla entre fuerzas espirituales y sólo podía esperar que los poderes superiores derrotasen a sus verdugos y liberasen a su prisionero humano de su confinamiento cósmico.

Valentín y sus seguidores no llegaron a negar que los seres humanos tuvieran libre albedrío, pero limitaban su papel más que los cristianos ortodoxos. Los seres humanos —o al menos algunos de ellos— podían tener libertad moral, sostenían, pero el libre albedrío —incluso el de Adán— nunca fue tan grande como para atraer el sufrimiento de la humanidad, o como para permitimos libramos de él por completo.[240] Por el contrario, el sufrimiento está emplazado en la propia estructura del universo. Los seguidores de Valentín manifestaron esta creencia en un mito de *precreación* que ocultaba que algo más tras el pecado humano —acontecimientos más primordiales y poderosos— había ya ensombrecido de sufrimiento la existencia humana. Era la historia de la Sabiduría, cuya «caída» ocurrió mucho antes de Adán y mucho antes de su creación. Tal como los discípulos de Tolomeo contaban la historia, antes del inicio de los tiempos existió en el eón[241] primigenio sólo la Fuente primordial de todos los seres, lo que llamaban el abismo, la profundidad o el origen primordial, progenitor de todo lo que iba a existir. Después de vivir durante tiempos inconmensurables en un estado de reposo absoluto, esta Fuente quiso que otros seres la conociesen y amasen; y de este modo creó, a partir de sí misma, «el principio de todas las cosas»[242] y las proyectó en su único compañero, el Silencio primordial, como el esperma en un vientre. El Silencio concibió, por así decirlo, y dio a luz un par de emanaciones del ser divino, la Mente primordial y su complementaria la Verdad, el primero masculino, la segunda femenina, según el género de sus nombres griegos. Esta pareja, estructurada como una relación dinámica entre energías masculinas y femeninas, originó una segunda pareja, el Logos y la Vida; y ellos, a su vez crearon a la Humanidad y a la Iglesia. Cada pareja de energías divinas complementarias originaron otras hasta que los seres divinos alcanzaron su «plenitud». La última, la más joven de estas parejas, consistió en Lo-

que-ha-sido-Deseado y su complementario femenino, La Sabiduría (Sofía). De esta forma los valentinianos manifestaban su creencia en que es de sabios vivir en armonía con «lo que [el Padre] ha deseado».

Pero la Sabiduría contradijo su nombre y actuó con necedad. Como deseaba conocer al Padre, abandonó su puesto en el orden de cosas, rompió su relación con Lo-que-ha-sido-Deseado y se lanzó a una búsqueda desesperada por conocer la naturaleza de su Fuente divina. Ireneo cuenta su historia:

> Puesto que no podía, por haberse lanzado a una empresa imposible, se debatía en una lucha terrible a causa de la grandeza del Abismo y de la inescrutabilidad del Padre, y del amor hacia él. Tendía a ir siempre más allá bajo el influjo de la dulzura de aquél, y al fin habría quedado absorbida y disuelta en la sustancia universal de no haber topado con la fuerza que consolida y conserva los eones fuera de la inefable grandeza. A esta fuerza le llaman también Límite. Por ella fue retenida y consolidada y, apenas convertida a sí misma, reconociendo que el Padre es incomprensible abandonó su primera intención junto con la pasión que le sobrevino por aquella desconcertante maravilla.[243]

Entonces el Padre, deseoso de liberar a los demás de un sufrimiento como el de la Sabiduría, mandó a una decimosexta pareja de energías masculina y femenina, Cristo y él Espíritu Santo, para revelar a los demás eones que a nadie, excepto a la Mente primordial, le era posible comprender a Dios, también los demás seres «en los que vivimos, nos movemos y existimos», procediendo de él existen para regocijarse y celebrar juntos su paradójico conocimiento.

Cuando la Sabiduría fue restaurada a su lugar dentro del ser divino dejó de sufrir. Los seguidores de Tolomeo dijeron que estos sufrimientos —el miedo, la confusión, la pena y la ignorancia que sufrió en su búsqueda de Dios— debían ser extirpados del ser divino. Sin embargo, la Sabiduría se unió a Cristo para recuperar la energía espiritual residual que perdió en estas experiencias. Juntos, ella y Cristo, decidieron transformar estos sufrimientos: convirtieron sus lágrimas en agua, su pena en aire, su confusión en tierra y su ignorancia en fuego. Luego usaron estos elementos del sufrimiento para crear el universo presente.[244]

Los ortodoxos insistían en que Adán y Eva habían heredado un mundo perfecto y desencadenaron sobre él, por su mal uso del libre albedrío, todos los males conocidos por la humanidad. Pero los valentinianos creían que los seres humanos, pese a que sin duda recibieron algo de libertad para hacer elecciones morales, no son libres —ni nunca lo fueron— de evitar el sufrimiento con el que se hizo el propio universo. La Iglesia ortodoxa ofreció «buenas nuevas» de poder y de libertad humanos, mientras que los valentinianos, más semejantes a los budistas, mostraron su aceptación del sufrimiento como primer requisito de la comprensión espiritual.

Por la sofisticación de muchos de sus escritos podemos deducir que los cristianos valentinianos solían ser gente culta y privilegiada. Si es así, debieron tener asegurada su libertad personal, algo con lo que no contaba mucha gente en el imperio romano. Y también podemos deducir que conocían por experiencia los límites de la libertad humana. Pues sus mitos sugieren que incluso quienes gozaban de libertad —moral e intelectual, por supuesto, así como social y política— debieron de ser muy conscientes de las limitaciones de la libertad y de las formas en las que incluso los seres humanos más libres dependían de lo que está más allá

del poder humano. La visión gnóstica era tenebrosa, lacerada por el sufrimiento, pero era, pese a esto, una visión religiosa, en la cual todo dependía en última instancia de lo que ellos llamaban la voluntad del Padre, esa Fuente misteriosa, el «abismo»,[245] que según el *Evangelio de la verdad* «descubría [lo suyo] en sí mismo, y ellos descubrían en ellos mismos, al incomprensible, al inconcebible, el Padre, el perfecto, aquél que lo hizo todo».[246]

Pero los cristianos ortodoxos de los siglos II y III, desde Justino e Ireneo hasta Tertuliano, Clemente de Alejandría y el brillante maestro Orígenes, combatieron unánimemente a los gnósticos al proclamar el evangelio cristiano como un mensaje de libertad —libertad moral, libertad de voluntad, manifestada en la libertad original de Adán de elegir una vida libre de dolor y sufrimiento. En nombre de esta libertad moral, Justino y Orígenes, entre muchos otros, prefirieron sufrir la tortura y la muerte. Otros renunciaron, en nombre de esta libertad, a todo lo que la mayoría de sus coetáneos creían que daba sentido a la vida: hogar, familia, riqueza y reputación pública. Mientras el cristianismo fue un movimiento perseguido, la mayoría de los predicadores cristianos proclamaron el sencillo y poderoso mensaje de la libertad que atrajo a tanta gente del mundo romano, quizás sobre todo a quienes nunca habían experimentado la libertad en sus vidas cotidianas.

Por último, en nombre de esa libertad, como los valentinianos declaraban con ironía, los ortodoxos suprimieron las enseñanzas gnósticas y rechazaron sus sutiles reflexiones sobre la finalidad y las limitaciones de la elección humana. Pues mientras las iglesias se esparcían por todo el mundo, institucionalizándose cada vez más, sus dirigentes intentaban fortalecerlas contra las presiones de la persecución, uniéndolas bajo una doctrina y una disciplina comunes. Ireneo se sentía orgulloso de que cada grupo, a pesar

de su vulnerabilidad, pertenecía a un movimiento «universal» o, en términos griegos, «católico».[247] Para los obispos, los inconformistas y los disidentes, aunque pareciesen cristianos sinceros intentando buscar su propio camino espiritual, resultaban peligrosos para el movimiento. Los obispos debían de estar en lo cierto; como decía Tertuliano, los cristianos gnósticos sólo estaban de acuerdo en no estar de acuerdo. Mientras ciertos grupos pedían el celibato de todos sus miembros, otros alentaban a la gente a decidir estos asuntos en privado. Además, algunos gnósticos ridiculizaban a los que morían como mártires, mientras otros defendían el martirio. Un tercer grupo, como los valentinianos, instaba a la gente a aceptar el martirio sólo si su única alternativa era negar su fe en Cristo. También disgregadores eran los cristianos gnósticos que honraban a Eva o al espíritu divino que, según ellos, representaba, y otorgaban a los miembros femeninos el respeto y la participación que cada vez más se negaba a las mujeres en las iglesias institucionalizadas de los siglos II y III.[248]

Sobre todo, sus oponentes acusaban a estos cristianos disidentes de refutar lo que la mayoría consideraba el tema fundamental del evangelio cristiano: que los seres humanos, creados por Dios y dotados de libertad moral, recibían en el bautismo el poder de transformar sus vidas, el poder de superar el mal y la muerte. Veamos a continuación cómo algunos cristianos ortodoxos más osados llevaron realmente a la práctica la «vida angélica».

4. EL «PARAÍSO DE LA VIRGINIDAD» RECONQUISTADO[249]

Para muchos cristianos de los cuatro primeros siglos y de todos los tiempos, la mayor libertad requería la renuncia más grande de todas: el celibato. Entonces como ahora, esta identificación de la libertad con el celibato encerraba una paradoja, pues el celibato (por no hablar del ayuno y otras formas de renuncia) es una forma extrema de autocontención. Pero tal y como lo entendían los cristianos, el celibato implicaba rechazo «del mundo», de la sociedad ordinaria y sus innumerables trajines, y, por tanto, era un medio de adquirir control sobre la propia vida.

Los defensores de la renuncia insistían en que el cristiano anacoreta podía alcanzar una libertad que ni incluso el propio emperador conocía; y Marco Aurelio, el más ponderado de los emperadores, habría estado de acuerdo. Como hombre joven, deseaba libertad para dedicarse al estudio filosófico y a la contemplación, pero aceptaba a regañadientes las obligaciones del destino imperial. Aceptó un matrimonio dispuesto por su familia, del cual nueve de los doce o trece hijos que su esposa le dio murieron al poco de nacer o en su infancia; asumió la responsabilidad principal de las decisiones políticas y del juicio de casos y prioridades legales y ejerció de comandante en jefe de los ejércitos durante épocas de guerra y rebeliones que asolaron el imperio desde Egipto y África hasta las provincias de la Galia y Germania. En momentos en los que los demás hombres desearían unas cuantas horas de ocio, la presencia imperial de Marco Aure-

lio era requerida en el teatro o en la arena de los deportes, mientras sus súbditos le ridiculizaban por llevarse a escondidas documentos para leer durante las representaciones. Aunque Marco Aurelio comprendió a la perfección la ironía que convertía al «amo del mundo» en un esclavo de todos sus súbditos, se esforzaba conscientemente por evitar cualquier tentación de ignorar sus obligaciones, que consideraba un deber sagrado. Como escribía en su diario personal:

> Lo que hago, lo hago teniendo en cuenta el servicio a la humanidad; lo que me acontece, lo acepto teniendo en cuenta a los dioses… soy de naturaleza racional y cívica [o «política», en griego πολιτικήν]; tengo una ciudad, y tengo una patria; como Marco Aurelio tengo a Roma y como ser humano tengo al universo; y en consecuencia, lo que beneficie a estas comunidades es mi único bien.[250]

Marco Aurelio se advertía a sí mismo:

> Cuando resulte difícil sacudirse el sueño, recuerda que dedicarse a las obligaciones que tienes hacia la sociedad es obedecer las leyes de la naturaleza humana y de tu propia constitución… Como elemento, tú ayudas a completar el todo social; de manera parecida, por tanto, cada una de tus acciones ayudará a completar la vida de la sociedad.[251]

Más de doscientos años más tarde, el converso cristiano Agustín, entonces orador brillante y de éxito, caminaba una noche por las calles de Milán, preocupado por el discurso que debía pronunciar al día siguiente en honor al emperador. En medio de estas ansiedades reparó en un mendigo borracho. Agustín se preguntó a sí mismo ¿por qué ese mendigo parecía tan feliz, cuando era tan miserable? Más tarde Agustín describió el enorme alivio

que sintió al abandonar por fin su carrera, su ambición, a la mujer con la que había vivido y le había dado un hijo, y desistir de su inminente matrimonio con una rica heredera, por la libertad del celibato y la renuncia. Sus coetáneos paganos consideraron esta renuncia no sólo un suicidio social, sino la peor impiedad y el peor deshonor. Pero Agustín pensó que no significaba más que «morir para el mundo», destruyendo al falso ser creado según la costumbre y tradición mundanas, para «elevar su propia vida por encima del mundo».[252]

Como veremos, los cristianos de tendencias ascéticas proyectaban su idealización del celibato al paraíso y convertían la historia del primer matrimonio en la historia de dos seres vírgenes cuyo pecado y consecuente despertar sexual finalizó con su expulsión del «Paraíso de la virginidad» en el matrimonio y todos los sufrimientos que le acompañaron, desde los dolores de parto hasta la dominación social y la muerte.[253]

Gregorio de Nisa (*c.* 331-395), obispo y maestro de renombre, declaró: «El matrimonio, pues, es la última etapa de nuestra separación de la vida que se llevaba en el paraíso. El matrimonio, por tanto,… es la primera cosa que hay que dejar atrás, es la primera etapa de nuestro abandono a Cristo».[254]

Incluso en nuestros días, un adolescente que se detenga a pensar antes de introducirse en la sociedad adulta ordinaria —en el matrimonio y la doble obligación familia y carrera— debe vacilar, pues estas obligaciones cuestan nada menos que toda una vida, el gasto de casi toda la energía propia en intentar cumplir con las obligaciones hacia la familia y la sociedad, sobre todo si uno desea reconocimiento y fama dentro de su comunidad. En este sentido, la renuncia cristiana de la que el celibato es paradigma ofrecía libertad, en particular, la libertad de caer o no en las redes de la sociedad romana.

En la sociedad clásica griega y romana, un hombre o una mujer joven que dudase o se negase a casarse con la persona elegida por su familia era considerado un rebelde o, es posible, que incluso un loco. Muchos padres esperaban que sus hijas se casasen alrededor de la pubertad o poco después. En los círculos aristocráticos algunas veces se concertaban ventajosos matrimonios cuando los hijos tenían seis o siete años. A través del matrimonio, dice el historiador Peter Brown, «una joven era reclutada por la sociedad como un miembro plenamente productivo, como lo era su cónyuge».[255] Se esperaba que los hombres jóvenes se casaran entre los diecisiete y los veinticinco años y se establecieran al servicio de la comunidad, según la tradición y la posición familiar.

Muchos ciudadanos romanos habrían estado de acuerdo con Aristóteles en que «el ser humano es un animal político» (Πολιτικήν ζώων), que en la medida de la propia valía uno contribuía al «bien común» o a los asuntos del Estado (Πολιτευμα), como lo definían los hombres influyentes y poderosos. Así, se obtenía el reconocimiento social y político. Quien prefiriese retirarse y seguir un camino solitario se arriesgaba al ostracismo máximo: en griego, el término «idiota» se refiere literalmente a una persona que se interesa sólo por los asuntos personales o privados (ἴδιοσ, 'de uno mismo') en vez de hacerlo por la vida pública y social de una comunidad mayor.

El mensaje de Jesús atacaba estas premisas. «¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?», pregunta Jesús en el evangelio de Mateo.[256] Como ya hemos visto, Jesús pertenecía a la tradición de judíos que habían vivido durante varios siglos como grupos marginales, con frecuencia no ciudadanos, en los imperios paganos de Persia, Babilonia, Egipto, Grecia y Roma. Estos marginales rechazaban manifiestamente la idea de

que el valor humano dependía de la propia contribución al Estado y originaron, en cambio, la idea que se desarrollaría mucho más tarde en Occidente del «valor absoluto del individuo». La idea de que cada individuo poseía un valor intrínseco, otorgado por Dios y la de su infinita valía al margen de cualquier contribución social —idea que muchos paganos habrían rechazado por absurda— persiste hoy como la base ética de la ley y la política occidental. Nuestra secularizada idea occidental de la sociedad democrática debe mucho a esa primitiva concepción cristiana de una nueva sociedad, formada no por los lazos naturales de familia, tribu o nación sino por la elección voluntaria de sus miembros.[257] Sin embargo, desde el punto de vista clásico, estos cristianos que «renunciaban al mundo» —que rechazaban familia, tribu y nación— eran, en efecto, declarados «idiotas».

Al margen de su renuncia al mundo, las rigurosas actitudes éticas de los cristianos habían puesto de relieve las posturas implicadas en la actividad sexual. El comportamiento sexual habitual y aceptado por la mayoría de paganos —relaciones homosexuales entre maestros y amigos en los baños, o el uso sexual de esclavos y prostitutas— fue rechazado por muchos cristianos, que también rechazaban la homosexualidad, las prácticas anticonceptivas, el aborto y el infanticidio. Por eso, para muchos cristianos la actividad sexual suponía el riesgo de la concepción e implicaba a ambos partícipes, al menos en teoría, en las obligaciones sociales y económicas de la vida familiar. El ejemplo de Jesús y sus seguidores los alentaba a tomar el camino subversivo hacia la libertad y *abandonar* el de tales obligaciones.

Un famoso cristiano egipcio llamado Antonio eligió tal libertad y a las generaciones de cristianos con inclinaciones ascéticas les gustaba contar su historia. Antonio era hijo de ricos padres cristianos que vivían en una pequeña ciudad de Egipto alrededor

del año 260. Cuando Antonio tenía dieciocho años, sus padres murieron y heredó la responsabilidad de una gran unidad doméstica. Tuvo que cuidar de su hermana pequeña, supervisar a los esclavos y dirigir trescientos acres de fértil y hermosa tierra cultivada. Unos seis meses después de la muerte de sus padres, Antonio estaba ponderando su futuro cuando un día en la iglesia oyó las palabras de Jesús a un joven rico: «Anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme».[258] El biógrafo de Antonio nos cuenta que salió inmediatamente de la iglesia y dio a los aldeanos la propiedad que había recibido en herencia, «para que no fuera un obstáculo ni para él ni para su hermana».[259] Vendió todos sus bienes, dio casi todo el dinero a los pobres y se reservó sólo un poco para mantener a su hermana; poco después, la colocó en el hogar de unas ascéticas mujeres cristianas y abandonó la aldea, «cuidando y disciplinándose a sí mismo con paciencia».[260]

En lugar de casarse y entrar en las obligaciones vitalicias de un rico terrateniente en su aldea natal, Antonio entendió las palabras de Jesús como permiso —de hecho, como estímulo— para deshacerse de estas onerosas responsabilidades. Profundo, solitario y centrado en sí mismo, Antonio no buscaba una salida fácil a la dificultad. Por el contrario, abandonó de inmediato una vida tradicional y respetable para seguir su propio camino de descubrimiento de sí mismo y de Dios. Antonio se dedicó a la *ascesis* —que literalmente significa 'ejercicio'— para «atender a su alma»,[261] pero primero tuvo que luchar contra un deseo residual de compañía humana y consentimiento. Su biógrafo nos cuenta que al principio el diablo atormentaba a Antonio con «los recuerdos de su propiedad, la preocupación por su hermana, la intimidad con sus parientes, el deseo de dinero y poder y los múltiples placeres de la comida y otras diversiones de la vida», y por último con intensas fantasías sexuales.[262]

Antonio deseaba aprender qué era o podía ser la vida humana al margen de las habituales expectativas sociales. No rechazó a toda la sociedad humana sino que escogió la compañía de una aristocracia muy distinta de la que los terratenientes egipcios locales, experta, o así lo creyó él, en la práctica de la sabiduría divina. Pese a rechazar la familia, el matrimonio y el parentesco, voluntariamente se sometió a aquellos cuyo dominio de sí mismos admiraba y trató de convertirse en uno de ellos: «reparó en la cortesía de uno y en la constancia en la oración de otro, en la humildad de uno y en la afabilidad de otro», y sobre todo, «su devoción a Cristo y su amor por los demás».[263]

Antonio sería famoso entre los cristianos como pionero espiritual, como alguien que quiso descubrir lo que sucede más allá de los límites de la civilización cuando uno se aventura solo en la severidad del desierto. Antonio —y otros igual que él— buscaron la horma de su propia alma, esperando aceptar los terrores y éxtasis de los encuentros directos y perseverantes con el propio ser y, una vez logrado el control de sí mismo, descubrir su relación con el Dios infinito.

En comparación con el número de creyentes que cada vez más llenaban las iglesias en el siglo III, no eran muchos los que elegían la ascesis o «ejercicio espiritual», pero su papel es importante, pues estos ermitaños vivían el ideal que muchos otros cristianos habían soñado. El estudioso del mundo clásico Ramsay MacMullen estima que durante el siglo siguiente a la conversión de Constantino el número de cristianos aumentó de cinco a treinta millones,[264] mientras que los monjes de Egipto alcanzarían el número aproximado de unos treinta mil.[265] Llamaron a estos ascetas como todavía hoy les llama la madre Teresa de Calcuta, «atletas» de Dios, y eran venerados igual que mucha gente hoy venera a ciertos atletas, esos hombres y mujeres que se discipli-

nan a sí mismos para conseguir lo que cientos de admiradores tan sólo sueñan hacer. Antonio y otros ascetas hablaban de su lucha por el autocontrol en términos atléticos, como un intento por controlar el cuerpo y la mente y mantenerlos en un dominio aparentemente fácil. Sin embargo, muchos cristianos que ciertos días realizaban limitadas prácticas ascéticas, y muchos más que nunca habían hecho esfuerzos por controlar su dieta y fortalecerse como los «atletas» hacían, admiraban a los que lograban semejante disciplina.

Gregorio de Nisa, un cristiano casado de una rica familia de Asia Menor, escribió lamentándose con vehemencia de no haberse atrevido a «elevar su vida por encima del mundo»,[266] y vivir sólo para él y para Dios, despreciando las expectativas de familia y amigos, y las presiones de las obligaciones sociales y políticas. Pues, como escribía, por su propia experiencia no dudaba de que

> quien lleva una vida de continencia escapa por completo [a los sufrimientos], o los supera con facilidad, poseyendo una mente serena que no se distrae de sí misma; mientras que quien la comparte con su mujer y sus hijos no suele tener ni un momento para arrepentirse de su estado, porque la preocupación por los que ama llena su corazón.[267]

Gregorio también comprendió lo que la gente sufre por su deseo natural de hijos:

> Siempre hay dolor, tengamos hijos o no los hayamos tenido nunca. Una persona tiene muchos hijos, pero no tiene medios suficientes para mantenerlos; otra siente la carencia de un heredero de la gran fortuna por la que ha trabajado… un hombre pierde a su amado hijo, otro tiene un hijo réprobo; ambos son por igual dignos de

> compasión, pues uno lleva luto por la muerte y el otro por la vida de su hijo. Sólo mencionaré qué triste y desastrosamente acaban los celos y las discusiones familiares, nacidas de causas reales o imaginarias.[268]

Gregorio describe cómo la gente busca riqueza, honores, cargos públicos y poder sobre los demás, y se convierten en «esclavos de la futilidad» y persiguen todos sólo ilusiones. Pero quien prefiere liberarse de las cadenas de la vida ordinaria «en cierto sentido se aparta por completo de la vida humana al abstenerse del matrimonio».[269] Como hombre ligado a sus múltiples obligaciones, Gregorio escribe con anhelo acerca de la libertad para ser antisocial, para elegir, como lo más valioso de todo, su propia vida individual ante Dios. Mucha gente entonces —y sin duda mucha ahora— ha sentido el deseo de la vida ascética para ser autosuficiente. Pero Gregorio vio en esa vida el potencial para convertirse en lo que originalmente Dios había deseado que fueran los seres humanos: seres hechos «a imagen de Dios», radiantes por su amor y su luz; «el trabajo y la excelencia [de los monjes] es contemplar al Padre en toda su pureza, y embellecer los rasgos de sus caracteres en la Fuente de toda belleza».[270]

Gregorio añade: «Que nadie piense que, al decir esto, menospreciamos el matrimonio. Somos bien conscientes de que no es ajeno a las bendiciones de Dios», pero, continúa, obligar a la gente a casarse es del todo innecesario, pues «los instintos comunes de la humanidad abogan ya bastante por ello» mientras que la virginidad «contradice estos impulsos naturales».[271] Así, los cristianos repudiaron lo que Marco Aurelio juzgaba la mayor virtud, pues, como hemos visto, consideraba que su destino religioso le era dado por su condición familiar, social y política, y por los deberes del rol imperial que pesaba sobre él. El estoicismo le alentó a aceptar e incluso amar su hado, someterse a sus exigen-

cias y soportar con paciencia sus frustraciones, mientras que los cristianos buscaban lo contrario, liberarse de las ataduras de la tradición y la costumbre, de lo que los cristianos piadosos llamaban destino.

Un cristiano anónimo, probablemente contemporáneo del emperador Marco Aurelio, escribió una biografía novelada de Clemente, un aristocrático converso romano que impidió al destino gobernar su vida, se negó a las exigencias y expectativas de su familia y repudió el paganismo y su educación griega, para dedicarse sólo a la verdad de Dios. Pero, como todos los que habían elegido ese camino, Clemente descubrió que los obstáculos —los instintos físicos y emocionales que pedían ser satisfechos— estaban dentro de uno mismo. Sólo quienes se atrevieron a negar estas exigencias interiores y exteriores pudieron aspirar a la castidad como su vía de liberación.

Para Clemente la «buena nueva» del cristianismo significaba autonomía: que un cristiano pudiera realmente desafiar su destino dominando sus impulsos corporales. Las fuerzas conjuradas bajo nombres tales como Afrodita y Eros, que dominaban a sus múltiples amantes humanos, debían doblegarse a la voluntad racional como fieras ante un domador de leones. Clemente creía que los ascetas cristianos ya no estaban a merced de fuerzas incontrolables, ni de los poderes del destino o el hado que los estoicos reverenciaban, ni de pasiones que surgían de su interior. La conversión cristiana prometió a los «atletas» del ascetismo una enorme mejora del autocontrol.[272]

Por supuesto, Clemente sabía que el autocontrol era el evangelio práctico de los filósofos platónicos y estoicos. Pero Platón consideraba el autocontrol el más raro de todos los éxitos, logrado sólo por Sócrates, mientras que los cristianos anunciaban que esta virtud estaba al alcance de todos los conversos, aunque no

todos pudieran conseguir el celibato perfecto. El maestro cristiano Orígenes llamó a las enseñanzas de los filósofos paganos delicados alimentos preparados para paladares sofisticados, pero «nosotros [los cristianos] cocinamos para las masas». No obstante, si bien los maestros cristianos popularizaban estas actitudes filosóficas, también rechazaban mucho de lo que estos filósofos enseñaban.

Metodio, un cristiano asiático célibe que fue obispo en las iglesias cristianas de Asia y Grecia y murió mártir (*c.* 260), escribió una polémica famosa contra la «gran mentira» de la filosofía y la educación griega, es decir, la convicción de que el destino, el hado y la necesidad son verdaderas fuerzas externas del universo que controlan los asuntos humanos, y que el deseo sexual, igual que el destino, está más allá del control humano.

La polémica de Metodio era una deliberada parodia del *Banquete* de Platón, en el cual se elogiaba el poder de Eros —el deseo sexual— como una de las grandes fuerzas cósmicas. Según Metodio, el *Banquete* de Platón era un compendio de falsa educación filosófica. Mientras Platón mostraba en su *Banquete* a un grupo de hombres combatiendo la resaca de la noche anterior y elogiando las glorias del amor erótico —y en concreto homo-erótico—, Metodio presenta su *antierótico Banquete de las diez vírgenes* por medio de los personajes de diez mujeres ascéticas que compiten entre ellas en loar la virginidad. Tecla, la famosa asceta, es la estrella del debate, cuyo discurso de alabanza de la virginidad gana la corona de laurel.

Marcela, la primera oradora en el diálogo de Metodio, describe el curso de la historia humana como una progresión hacia la libertad. Aunque el matrimonio y la procreación eran necesarios «al principio» para multiplicar la raza humana, entonces sólo representaban una tosca y arcaica reliquia de los orígenes huma-

nos, una especie de era de los dinosaurios precedente a la evolución del verdadero ser humano, el célibe.[273]

Pero Teófila, la segunda oradora, se enfrenta a Marcela y articula en cambio el punto de vista de muchos cristianos que están a favor del matrimonio y la procreación pretendiendo para ambos la bendición de Dios. Al principio, dice Teófila, el creador hizo al hombre y a la mujer, pero «en nuestro tiempo… la humanidad debe cooperar formando la imagen de Dios, mientras el mundo exista… pues fue dicho "creced y multiplicaos" (Génesis 1:28)».[274] Teófila reprende a quienes rechazan el matrimonio: «No debemos contrariar las ordenanzas del Creador, al que, en verdad, debemos nuestra existencia».

Cuando Teófila concluye, Celia contesta: si los cristianos tuvieran que tomar el Génesis al pie de la letra, Pablo no hubiera hablado de la unión de Adán y Eva como un «gran misterio» que significa «Cristo y la Iglesia» (Efesios 5:32). Sin acusar a Teófila directamente, ataca a

> la gente indisciplinada porque debido a sus incontrolados impulsos sensuales se atreven a llevar las Escrituras más allá de su verdadero significado, y de este modo convertir las afirmaciones «Creced y multiplicaos» [Génesis 1:28] y «Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre» [Génesis 2:24] en una defensa de su propia incontinencia…

Según Celia, esos cristianos utilizan estos pasajes para gratificarse sexualmente con el pretexto de la procreación. Admite que Pablo no *ordenó* el celibato, pero dice que en verdad lo prefería para quienes fueran capaces de lograr estos «medios de restaurar la humanidad al paraíso».[275]

Por último, Tecla es presentada por su hermana en virginidad Areté (cuyo nombre en griego significa 'virtud') como alguien

«que no se doblega ante ninguna filosofía universal, enseñada por Pablo en las doctrinas evangélicas y apostólicas».[276] Tecla se pone de parte de Celia y sigue denunciando la gran mentira de la educación filosófica: «El mayor de todos los males es decir que la vida está gobernada por las inevitables necesidades del destino».[277] Ella misma es un testimonio viviente contra quienes dicen que uno debe «aceptar su propio destino», aunque ese destino dependa de nuestra anatomía, o de las circunstancias familiares y sociales de nuestro nacimiento. Alabando la libertad humana, Tecla declara que sólo quienes viven en castidad pueden verdaderamente conseguir el dominio de sí mismos y de sus destinos. Se dirige a sus hermanas como mujeres guerreras para que «luchen y combatan, según nuestro maestro Pablo. Pues la que venza al diablo, y sufra las siete grandes luchas de la castidad, poseerá siete coronas». Quienes venzan esta batalla recibirán «una masculina… y voluntariosa mente, libre de la necesidad, para elegir, como dueñas, las cosas que les plazcan sin ser esclavizadas por el destino o la fortuna».[278]

Areté juzga que Tecla es la mejor oradora en pro de la virginidad y gana la corona por la defensa de la virginidad como liberación. Entonces Tecla ocupa el lugar de honor y dirige a las otras en un himno de bienvenida a Cristo, su prometido celestial; sus hermanas responden a coro: «Me mantendré pura para Vos, mi Esposo, y conservando una lámpara encendida, me reuniré con Vos».[279]

Este curioso diálogo de vírgenes refleja, sin embargo, las verdaderas actividades de las mujeres cristianas dedicadas al ascetismo, que se reunían a lo largo de Asia Menor, en hogares y comunidades donadas por miembros ricos, como hizo este grupo, para dedicarse a las disciplinas espirituales y a la oración. Como tales mujeres solían rechazar lo que sus vecinos y parientes paga-

nos consideraban su destino y su suerte, Metodio creía que ejemplificaban el verdadero sentido de la vida cristiana: la realización de la libertad humana.

Como algunas historiadoras han demostrado recientemente, el celibato a veces ofrecía a las mujeres recompensas inmediatas en la tierra, así como eventuales recompensas en el cielo. Hemos visto cómo la historia de Tecla celebra la proeza de la autonomía de una joven como «mujer santa», ascética, evangelista y curadora; durante los siglos III y IV, cada vez más mujeres cristianas decidían seguir su ejemplo y convertirse en «nuevas Teclas».[280]

Una de éstas era Melania la Joven, heredera de una enorme fortuna de su noble familia romana. Según su biógrafo, Melania «anhelaba a Cristo desde su más tierna juventud y deseaba la castidad corporal». Sin embargo, sus padres «la unieron a la fuerza en matrimonio con su santo marido Pinio, que procedía de una familia consular, cuando tenía catorce años y su esposo diecisiete».[281] Al principio Melania pidió a Pinio que viviese con ella un matrimonio célibe y luego le ofreció todas sus riquezas y propiedades si convenía en «dejar el cuerpo [de ella] puro». Pero Pinio insistió en que tuvieran primero dos hijos para asegurar la sucesión familiar, después de lo cual «ambos renunciaremos juntos al mundo».[282] Primero tuvieron una hija, que dedicaron a la virginidad, después un hijo, que murió durante su infancia. Apenó a Pinio ver a Melania «tan preocupada, y… renunciando a la vida».[283] y apresuradamente le prometió que pasarían el resto de sus vidas en castidad. Poco después, al morir también su joven hija, Pinio y Melania, al cabo de seis años de matrimonio cuando ella tenía veinte años y él veinticuatro, se vistieron con las toscas ropas de los campesinos, olvidaron sus obligaciones sociales ordinarias y cumplieron los mandamientos de Cristo. Ofrecieron hospitalidad a los extranjeros, dieron dinero a los pobres y a los

indigentes, visitaron las cárceles y las minas para averiguar qué reos estaban allí por deudas y aportaron el dinero para su liberación.

Se rumoreó que Melania y Pinio estaban dispuestos a ir más lejos, a llevar a la práctica las palabras de Jesús «vende lo que tienes y dáselo a los pobres» (Mateo 19:21). En esto, los esclavos de su Estado romano se rebelaron, pues no querían ser vendidos, probablemente por separado, en el mercado libre de esclavos, sino que preferían ser vendidos juntos al hermano de Pinio. El biógrafo de Melania dice que ella y Pinio sospecharon que su hermano los incitó a la revuelta porque «deseaba quedarse para él todas las propiedades y, de hecho, todos sus parientes intrigaban por sus posesiones, deseando hacerse ricos a su costa».[284] Sospechaban que el padre de Pinio intentaba dar sus posesiones a sus otros hijos.

Aunque Melania y Pinio deseaban «renunciar al mundo», estaban muy interesados en proteger sus derechos con el fin de disponer de sus riquezas para los propósitos religiosos que desearan. Melania acudió a Serena, suegra del emperador Honorio, en busca de protección contra la avaricia de sus parientes. Poco después, el emperador Honorio decretó que sus posesiones serían vendidas por agentes del gobierno y que los beneficios serían para Melania y Pinio. Así, la joven pareja salió de Roma hacia Tierra Santa ante una gran expectación: «deseaban repartirlas por la tierra, lo que, creían, les proveería de verdaderos tesoros en el cielo».[285] Cuando viajaron a África, Agustín y otros obispos les persuadieron de fundar y dotar allí monasterios. Más tarde visitaron a los monjes de Egipto y Jerusalén, donde Melania construyó un monasterio para noventa mujeres. Allí vivió con austeridad, dando asilo a antiguas prostitutas, estudiando las Escrituras y a los padres de la Iglesia, y luchando por establecer su co-

munidad monástica. Eligió a otra mujer para dirigir el monasterio mientras ella atendía las necesidades físicas de sus hermanas, sobre todo a las enfermas. Cuando Pinio murió, Melania se estableció en el monte de los Olivos en una pequeña celda, donde rezó y meditó. Allí construyó una capilla, un santuario para los mártires y otro monasterio para hombres en honor a su difunto marido.

Melania y Pinio, igual que muchos otros antes y después que ellos, consideraron la renuncia como la más elevada alternativa a las obligaciones familiares, en su caso de las más pesadas por ser ellos tan privilegiados desde el punto de vista mundano. Como la historiadora Elizabeth Clark ha demostrado tan hábilmente, «renunciar al mundo» algunas veces supone, para ricas y aristocráticas mujeres como Melania, beneficios prácticos que con frecuencia les son negados en la sociedad secular. Pueden conservar el control de su propia riqueza, viajar libremente a través del mundo como «peregrinas santas», dedicarse a ocupaciones intelectuales y espirituales, y fundar instituciones que pueden dirigir personalmente.[286]

Casi todos los cristianos coincidían en que los ascetas, sobre todo los célibes, estaban más cerca del reino que los casados; pues ¿no había alabado Jesús a aquellos «eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos» (Mateo 19:12) y dicho que «son como ángeles» (Lucas 20:36), y no había descrito Pablo la dedicación célibe a Cristo como una especie de matrimonio espiritual (1 Corintios 6:17)? El entusiasmo por la vida ascética difundió rápidamente por Siria y Asia Menor el testimonio de tan radical literatura cristiana como los *Hechos de Pablo y Tecla*, y también por Egipto, donde las historias de Antonio y otros atrajeron a miles de jóvenes cristianos ansiosos por probar su fuerza en los desolados y solitarios desiertos.

Pero no todo el mundo aceptaba el ascetismo como una virtud superior. En Roma, cuando Melania y Pinio «renunciaron al mundo» (*c.* 390), el movimiento ascético era furiosamente polémico, sobre todo en los círculos ricos y aristocráticos. Incluso los padres cristianos, como el padre de Melania, protestaron cuando sus hijos sucumbían a la prédica de tales entusiastas del ascetismo como Jerónimo, entonces secretario de Dámaso, obispo de Roma. En su juventud Jerónimo había vivido con los eremitas en el desierto de Siria e, incluso tras regresar a la vida civilizada, le gustaba pensar en sí mismo como un experto asceta. Más tarde, reflexionó sobre su experiencia de vivir en una cueva y recordaba

> ¡Oh cuántas veces estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad que, abrasada de los ardores del sol, ofrece horrible asilo a los monjes, me imaginaba hallarme en medio de los deleites de Roma! Me sentaba solo porque estaba rebosante de amargura. Se erizaban mis miembros, afeados por un saco, y mi sucia piel había tomado el color de un etíope… Mis lágrimas eran de cada día, de cada día mis gemidos, y si alguna vez, contra mi voluntad, me vencía el sueño repentino, estrellaba contra el suelo unos huesos que apenas si estaban ya juntos. No hablemos de comida y bebida, pues los mismos enfermos sólo beben agua fresca, y tomar algo cocido se reputa demasía y regalo. Así, pues, yo, que por miedo al infierno me había encerrado en aquella cárcel, compañero sólo de escorpiones y fieras, me hallaba a menudo metido entre las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido de los ayunos; pero mi alma, en un cuerpo helado, ardía de deseos y, muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos.[287]

Después de dos años, Jerónimo dejó el desierto y se dirigió a Antioquía, y después a Constantinopla y Roma. Allí fue donde el antiguo monje se convirtió en el secretario papal y más tarde portavoz de Dámaso, el primer papa que vivió con la pompa principesca del ceremonial que caracterizó al Vaticano en las épocas posconstatinianas.

Pero mientras en los siglos III y IV, el movimiento cristiano ganaba adeptos e influencia y luego no sólo fue legalizado sino protegido por el imperio, la situación de los obispos cristianos cambió radicalmente. Ya no eran el blanco de los arrestos, la tortura y la ejecución, ahora recibían exenciones fiscales, donaciones en oro, gran prestigio y, en algunos casos, incluso influencia en la corte imperial. Ahora, cuando convertirse al cristianismo no era la elección heroica que había sido para cristianos como Perpetua, algunos de los creyentes más fervorosos en época de Constantino anhelaron la vida ascética como prueba de devoción, una especie de martirio autoinfligido. Como hemos visto, muchos consideraban a los cristianos ascéticos celebridades, ejemplos vivos de los «atletas de Dios».

Moviéndose entre los cristianos más poderosos de Roma, Jerónimo adoptó el papel de consejero espiritual y se dedicó sobre todo a un círculo de mujeres aristocráticas, entre las que se encontraba Paula, una viuda de enorme riqueza. Jerónimo escribió a su hija Eustoquia una de sus más famosas cartas, instándola a abrazar sólo a Cristo:

> Sea tu custodia lo secreto de tu aposento y allá dentro recréese contigo tu esposo. Cuando oras, hablas a tu esposo; cuando lees, El te habla a ti y cuando te oprimiere el sueño, entrará su mano por el resquicio y tocará tu vientre y, temblorosa te levantarás diciendo: Herida estoy de amor.[288]

Jerónimo alentaba a Eustoquia a reconocer su superioridad como virgen sobre todas las mujeres casadas, incluida su hermana casada Blasilla: «Aprende en esto una santa soberbia: ¡has de saber que tú eres mejor que ellas!».[289]

Pero unos meses después de su boda, su hermana Blasilla se encontró de repente viuda con veintidós años y en su pena se aferró a la conversión religiosa. Durante treinta días tuvo fiebre alta, pero pese a ello obedeció el programa de Jerónimo de austeridad radical. Dormía en el suelo, rechazaba la comida y se dedicaba a la oración penitencial. Sus amigos y parientes, sorprendidos por el cambio que se había obrado en ella, criticaron o ridiculizaron sus prácticas extremas y a su maestro. Cuando, víctima de la consunción, murió dos meses más tarde, mucha gente fue francamente mordaz. Jerónimo reprendió a Paula con estas palabras:

> Cuando te sacaron desmayada de la procesión funeral, entre la multitud se oían murmuraciones como ésta: «¿No es lo que siempre habíamos dicho? Llora por su hija, muerta por ayunar. Ella deseaba que se volviera a casar para poder tener nietos. ¿Cuánto tiempo vamos a contenemos para expulsar a ese monje detestable fuera de Roma? ¿Por qué no lo lapidamos o lo arrojamos al Tíber? Debe haber engañado a la pobre señora; está claro que no es monja por voluntad propia».[290]

Pero los críticos de Jerónimo le culparon con vehemencia de la muerte de Blasilla. Su reputación como director espiritual salió mal parada. Y lo que es peor, su protector, el papa Dámaso, había muerto unas semanas antes. Jerónimo salió apresuradamente de Roma hacia Tierra Santa, donde más tarde la madre y la hermana de Blasilla, todavía fieles a su maestro, se reunieron con él.

Unos cinco años más tarde, un amigo viajero procedente de Roma llevó hasta la celda monástica de Jerónimo en Belén una copia de un escrito que discutía la superioridad del ascetismo sobre la vida matrimonial. Su autor, Joviniano, un monje cristiano célibe, argumentaba que el celibato no es en sí mismo más santo que el matrimonio y acusaba a ciertos fanáticos cristianos de haber inventado —y luego atribuir a Jesús y a san Pablo— este «nuevo dogma contra natura».[291]

Jerónimo estimó que Joviniano era una seria amenaza y decidió «aplastar con evangélico y apostólico vigor al Epicuro del cristianismo».[292] Pero Jerónimo también sabía que Joviniano había compartido antaño su entusiasmo por el movimiento ascético. Descalzo y con barbas, Joviniano había vestido un burdo manto y una túnica mugrienta, se había negado a comer carne o beber vino y evitaba estrictamente el contacto con mujeres. Pero después de algunos años de tales austeridades, Joviniano sufrió un cambio de actitud y se cuestionó si eran beneficiosas para el espíritu. Aunque se abstenía del sexo, pronto desafió ciertas premisas del ascetismo cristiano en materia religiosa y en concreto sobre las Escrituras. Jerónimo nos cuenta que Joviniano partía de los «mandamientos fundamentales de Dios» relativos a la procreación (Génesis 1:28) y al matrimonio (Génesis 2:24), y luego por miedo a que alguien objetara que eso sólo ocurre en el Antiguo Testamento, Joviniano «responde que fue confirmado por el Señor en el evangelio; "Lo que Dios unió no lo separe el hombre" [Mateo 19:6] y añade inmediatamente: "Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra" [Génesis 1:28]».[293] Así Joviniano rechazó la común creencia de que los célibes son más santos que quienes se casan y declaró que «las vírgenes, las viudas y las casadas que hayan recibido el bautismo cristiano, si son iguales en otros aspectos, poseen igual mérito».[294] Además, la abstinencia de alimentos, carne o vino no hace a una persona más

santa que quien los disfruta con gratitud hacia su creador. Joviniano llega a la conclusión de que todo cristiano que permanezca fiel a sus votos bautismales puede esperar la misma recompensa celestial: el cielo no está dispuesto en compartimentos de primera, segunda y tercera clase, según el grado de renuncia que uno haya practicado en su vida.

Tales proposiciones desencadenaron sobre su autor una lluvia de insultos. Guiado por tres futuros santos de la Iglesia —Jerónimo, Ambrosio y su joven coetáneo Agustín—, el papa Cirilo, obispo de Roma, condenó lo que denominó *scriptura horrífica* de Joviniano y protegió a los inocentes creyentes de esta «peligrosa herejía», según sus propias palabras, excomulgándolo.

Joviniano protestó enérgicamente por su excomunión y escribió comentarios para demostrar que las Escrituras estaban de su parte. Junto a referencias a la bendición original de Dios a la procreación y al matrimonio, Joviniano nombró a todos los personajes bíblicos, desde los patriarcas a los apóstoles, que se casaron y tuvieron hijos, y añadió que Jesús se unió a la celebración de las bodas en Caná, donde convirtió el agua en vino.

Al acudir a san Pablo para defender el matrimonio, Joviniano, igual que Clemente dos siglos antes, halló en las epístolas deuteropaulinas el respaldo que necesitaba: «escuchad las palabras de Pablo: "Quiero, pues, que las [viudas] jóvenes se casen, que tengan hijos" [1 Timoteo 5:14], y "tened todos en gran honor el matrimonio, y el lecho conyugal sea inmaculado" [Hebreos 13:4]».[295]

Cuando Joviniano *se refirió* a la auténticas epístolas de san Pablo, instintivamente siguió técnicas selectivas de exégesis que más tarde perfeccionaron ciertos protestantes. Ignoró los pasajes que manifiestan las preferencias religiosas de san Pablo por el celibato (incluidos muchos de 1 Corintios 7), y se apropió de aqué-

llos en los que san Pablo ofrece meras razones prácticas para la abstinencia sexual, como la declaración: «acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor. Doy, no obstante, un consejo… pienso que es cosa buena "a causa de la necesidad presente", quedarse el hombre así» (1 Corintios 7:25-26). «Aquí —dice Jerónimo— nuestro oponente se vuelve absolutamente loco de excitación: éste es su mayor ariete con el que golpea los muros de la virginidad».[296]

Según Joviniano, cuando san Pablo *aconsejaba* el celibato, lo recomendaba basándose sólo en motivos prácticos, no morales. Joviniano defendió ese consejo y vivió conforme a él. Se mantuvo célibe, pero advirtió a quienes hicieron la misma elección: «No seáis orgullosas, vosotras y vuestras hermanas casadas sois igualmente miembros de la misma Iglesia».[297]

Cuando Jerónimo leyó el tratado de Joviniano, dijo haber oído «el silbido de la vieja serpiente; por un consejo como éste, el dragón echó al hombre del paraíso».[298] A Jerónimo le preocupaba sobre todo que a Joviniano, pese a su excomunión, le apoyaran algunos de los dirigentes cristianos de Roma, los mismos cristianos a quienes Jerónimo, campeón del ascetismo, resultaba *persona non grata*. Jerónimo sabía que por mucho que todos alabaran el celibato, nadie lo tomaba en serio, ni siquiera como una cualificación para el sacerdocio:

> No niego que los hombres casados sean elegidos para el sacerdocio; el número de vírgenes no es tan grande como el de los sacerdotes necesitados. ¿Se deduce de esto que, porque todos los hombres más fuertes sean elegidos para el ejército, no deban ser aceptados también los débiles?… ¿Cómo es que, diréis, cuando se ordenan sacerdotes, con frecuencia se pasa por alto a uno virgen

> y se elige a un hombre casado? Quizás porque carece de otras cualidades al mismo tenor que la virginidad.[298b]

Jerónimo añade que muchos factores determinan la elección:

> Algunas veces es culpable el juicio de los plebeyos… a menudo los casados, que constituyen la mayor parte de la gente, al aprobar a los candidatos casados, en realidad se aprueban a ellos mismos; y no se les ocurre que el mero hecho de que prefieran a una persona casada a una virgen demuestra su inferioridad con respecto a las vírgenes.

Jerónimo se atrevió a indicar que incluso los obispos

> eligen de las filas del clero no a los mejores, sino a los más listos… o, como si distribuyesen cargos para *un* empleo terrenal, los dan a sus parientes o familiares; o escuchan los dictados del dinero. Y lo que es peor, promocionan al clérigo que los adula con lisonjas.[299]

Cuando Jerónimo empieza a refutar a Joviniano, examina varios pasajes de las Escrituras citados por éste y declara que sostienen conclusiones contrarias. Jerónimo fue famoso —y todavía lo es— por su conocimiento de las Escrituras, y sin duda sabía que Génesis 2 describe la institución del matrimonio *antes* de la caída, pero tendenciosamente alteró el orden de los versos para que pareciera que el matrimonio siguió al pecado y cayó bajo la maldición de Dios:

> En cuanto a Adán y Eva, debemos sostener que antes de la caída eran vírgenes en el paraíso, pero después de pecar y ser expulsados del paraíso, inmediatamente se casaron. *Entonces* tenemos el pasaje: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» [Génesis 2:24].[300]

Jerónimo declara que el propio Jesús permaneció «virgen en la carne y monógamo en espíritu», fiel a su única novia, la Iglesia, y añade que «aunque sé que multitud de matronas estarán furiosas conmigo… diré lo que el apóstol [Pablo] me ha enseñado… en vista de la pureza del cuerpo de Cristo, toda relación sexual es impura».[301] En tales pasajes Jerónimo expresa aversión por la carne, la repugnancia de un hombre avergonzado por su pasada conducta sexual, como él mismo admitió. No obstante, otros defensores del celibato, desde Clemente a cristianos casados como Tertuliano en sus años jóvenes[302] y Gregorio de Nisa, no manifiestan tal repugnancia. De hecho, muchos de los testimonios que hemos supervisado sugieren que la aversión a la carne no era, como algunos han intentado demostrar, la base de la defensa del celibato, aunque en casos como el de Jerónimo semejantes respuestas sin duda intensifican la inclinación hacia el celibato.

Por último Jerónimo acude a san Pablo: «Por lo tanto combatiré contra todo el ejército de enemigos. En primera línea situaré al apóstol Pablo y, puesto que es el más valiente de los generales, le vestiré con sus propias armas, es decir, con sus propias afirmaciones».[303]

Joviniano había invocado las epístolas deuteropaulinas, pero Jerónimo se basó en lo que los eruditos juzgan como las auténticas epístolas de san Pablo, y en 1 corintios 7, recalca, infundiendo a las palabras de éste vehementes hipérboles:

> Si «es bueno para un hombre no tocar a una mujer», es malo tocarla… [Pablo permite sólo el matrimonio] «debido a la fornicación», como si uno dijera «es bueno comer la más delicada flor de trigo», y sin embargo impedir que un hombre hambriento devore excrementos, yo también le permitiría comer cebada… la razón por

> la cual dice «es mejor casarse» es que resulta peor quemarse… Es como si hubiese dicho «es mejor ser tuerto que completamente ciego, es mejor tener una sola pierna y apoyar el cuerpo en un bastón que arrastrarse sobre piernas rotas».[304]

Por último, Jerónimo acusa a Joviniano de secreta e incontrolable lujuria, y a la vez ridiculiza a este monje por su irreprochable celibato: «para demostrar que la virginidad y el matrimonio son iguales, debería casarse; o, si no se casa, es inútil que intercambie palabras con nosotros, cuando sus actos están de nuestra parte».[305] El hecho de que muchos eminentes cristianos de Roma recibieran con agrado las enseñanzas de Joviniano demuestra, ni más ni menos, que Joviniano satisfacía a una audiencia popular de cristianos indulgentes consigo mismos, al darles «la autoridad de las Escrituras para satisfacer su incontinencia». Jerónimo, prefigurando el puritanismo de una época posterior, caricaturizó a Joviniano de

> nuestro moderno Epicuro, coqueteando en su jardín con sus favoritos de ambos sexos. Cuando veo a un caballero o a un hombre que no es extraño a un peluquero, con su pelo bien arreglado y sus mejillas encendidas, pertenece a tu secta o, mejor dicho, gruñe a coro con tu cerdo. A nuestro grupo pertenecen los tristes, los pálidos, los pobremente vestidos… En tu ejército cuentas con… los de vientre repleto, los bien vestidos, los lujuriosos… que te defienden con uñas y dientes. Los aristócratas te preparan el camino; los ricos te besan en el rostro.[306]

Cuando los libros de Jerónimo *Contra Joviniano* llegaron a Roma provocaron un escándalo. Incluso quienes estaban de acuerdo en que la virginidad superaba al matrimonio se sintieron turba-

dos por la vehemencia de Jerónimo. Pamaquio, el influyente amigo de Jerónimo, trató de retirarlos de la consideración pública, pero fracasó, pues eran los libros demasiado sensacionalistas para suprimirlos. Jerónimo, escribiendo para agradecer a Pamaquio sus esfuerzos, admitió que nunca hubiera imaginado que «los de mi propio lado me tendieran trampas. Pongo a la virginidad por los cielos no porque yo la posea, sino porque, al no poseerla, la admiro todavía más».

Su polémica con Joviniano afectaba a una cuestión básica:

> Él pone el matrimonio al nivel de la virginidad, mientras yo lo sitúo por debajo; él dice que no existe diferencia, o que es poca, entre los dos estados; yo digo que hay mucha. Por último… él se atreve a colocar el matrimonio al mismo nivel que la castidad perpetua. [307]

Para muchos lectores del siglo XX, el argumento de Joviniano sonará como mero sentido común contra el fanatismo de Jerónimo. Sin embargo, estos dirigentes cristianos y futuros santos como Cirilo, obispo de Roma, Ambrosio, obispo de Milán, el propio Jerónimo y Agustín condenaron a Joviniano e inscribieron su nombre en la lista, cada vez mayor, de herejes. Muchos cristianos —todos, excepto los más radicales, que rechazaban el matrimonio por completo— sabían que los cristianos que cumplían sus votos matrimoniales con honor complacían a Dios de este modo; incluso san Pablo ordenó a quienes no lo pudieran evitar que se casaran «en el Señor». Pero pretender que el matrimonio es tan meritorio como su repudio «por el Reino de los Cielos» implicaba la sanción cristiana a los valores tradicionales paganos, como si honrar las obligaciones familiares y sociales —el antiguo ideal ético pagano envuelto en ropajes cristianos— fuese moralmente equivalente a la renuncia. Los cristianos que proclamaban

la libertad con respecto a las ataduras sociales y políticas desafiaban a quienes valoraban la vida humana según su contribución social y, como ya hemos visto, imaginaban en el proceso una nueva sociedad basada en la elección libre y voluntaria. La mayoría de los cristianos se casaba, pero con todo seguía afirmando la supremacía de la renuncia. En su oposición a las definiciones convencionales del valor humano basadas en su contribución social, creo que podemos ver la fuente de la posterior idea occidental del valor absoluto del individuo —el valor de cada ser humano, incluidos los necesitados, los enfermos y los recién nacidos— completamente al margen de cualquier contribución real o potencial al «bien común».[308]

Sin duda, quienes realmente eligieron la renuncia a menudo hallaron la libertad que buscaban: hemos visto cómo las mujeres que «renunciaban al mundo» —fueran ricas y aristócratas como Melania o mujeres sin recursos como Tecla— aprovecharon la oportunidad para viajar, para dedicarse a ocupaciones intelectuales y espirituales, para fundar instituciones y dirigirlas.

Los hombres que escribieron muchas de las obras que alaban la virginidad también debieron hallar en la castidad y en la renuncia la recompensa de la libertad que buscaban, liberación del peso opresivo del dominio imperial, de la costumbre, la tradición, «el destino», o el hado, y de la tiranía interior de las pasiones. El atractivo de esta vida ascética no está en absoluto confinado al pasado: el escritor del siglo XX Thomas Merton, quien, después de su conversión, entró en un monasterio cisterciense, hablaba de su propia resolución y de la de los primeros padres del desierto al decir: «Los padres buscan sobre todo su propio ser verdadero en Cristo. Y para lograrlo, tienen que rechazar por completo al falso y formal ser, fabricado "en el mundo" bajo presiones sociales».[309]

Para san Agustín, el teólogo del siglo IV, que iba a convertirse en el maestro más grande de la futura Iglesia cristiana, el momento culminante de su conversión fue su determinación, inspirada por la historia de san Antonio, de evitar un matrimonio cristiano que le habría asegurado riqueza y *status* social junto con una brillante y prometedora carrera, para abrazar la vida ascética. Con el tiempo, san Agustín transformaría las enseñanzas cristianas tradicionales sobre la libertad, la sexualidad, el pecado y la redención para todas las futuras generaciones de cristianos. Mientras las primeras generaciones de cristianos y judíos interpretaban Génesis 1-3 como la afirmación de la libertad humana para elegir entre el bien y el mal, san Agustín, que vivió después de la época de Constantino, extrajo del mismo texto una historia sobre la esclavitud humana. Pero a medida que se hacía viejo, san Agustín afirmó que ni el asceta más santo era por sí mismo capaz del dominio personal, que toda la humanidad había sucumbido y que la voluntad humana estaba irremisiblemente corrupta. Esta cataclismática transformación en el pensamiento cristiano, de una libertad moral a una corrupción universal, coincidió, como vamos a ver, con la evolución del movimiento cristiano de ser una secta perseguida a convertirse en la religión del propio emperador.

5. LA POLÍTICA DEL PARAÍSO

¿Son los seres humanos capaces de gobernarse a sí mismos? Los cristianos combativos, perseguidos como criminales por el gobierno romano, respondían categóricamente que sí. Pero en los siglos IV y V, después de que los propios emperadores protegiesen el cristianismo, la mayoría de cristianos fue diciendo gradualmente que *no*. Los primeros oradores cristianos, al igual que los judíos antes y los colonos norteamericanos mucho después, pretendieron hallar en el relato bíblico de la creación la sanción divina para declarar su independencia de gobiernos que consideraban corruptos y arbitrarios. El relato hebreo de la creación del Génesis 1, al contrario que su homólogo babilonio, sostiene que Dios concedió el poder del gobierno terrenal a *adam*, no al rey o al emperador sino simplemente al 'género humano' (e incluso algunos pensaron que esto incluía a las mujeres).[310] Muchos apologistas cristianos de los tres primeros siglos habrían estado de acuerdo con Gregorio de Nisa, quien siguió la tradición rabínica para explicar que después de que Dios crease el mundo «como una morada real para el futuro rey»,[311] creó a la humanidad «como ser apto para ejercer el gobierno real», «la viva imagen del Rey del universo».[312] En consecuencia, afirma Gregorio, «el alma demuestra de inmediato su carácter regio y elevado lejos como está de la humildad de la condición personal, no pertenece a ningún amo y se gobierna a sí misma, dominada autocráticamente por su propia voluntad».[313] Junto al dominio sobre la tie-

rra y los animales, este don de la soberanía implica la cualidad de la libertad moral:

> Sobre todo prevalece el hecho de que somos libres de cualquier necesidad, y no esclavos de cualquier poder, sino que disponemos de nuestro propio poder como nos place, pues la virtud es algo voluntario, no sometido a dominio alguno. Lo que es fruto de la obligación y de la fuerza no puede ser virtud.[314]

Muchos conversos cristianos de los tres primeros siglos —siglos en los que las autoridades civiles trataban a la Iglesia como una secta subversiva— consideraban la proclamación de (αὐτεξουσία) —la libertad moral para gobernarse uno mismo — como sinónimo virtual de «el evangelio».

Sin embargo, este mensaje cambia con san Agustín a finales del siglo IV y principios del V. La obra de sus últimos años, en la que rompe de modo radical con muchos de sus predecesores e incluso con sus anteriores convicciones, transforma eficazmente muchas enseñanzas de la fe cristiana. San Agustín hace hincapié, en lugar de en el libre albedrío y en la extraordinaria dignidad original del género humano, en la esclavitud de éste con respecto al pecado. La humanidad sufre, está enferma y desvalida, irremisiblemente dañada por la caída,[315] porque el «pecado original» —insiste san Agustín— no implica otra cosa que el orgulloso intento de Adán por establecer el propio gobierno de sí mismo.[316] De modo sorprendente, las ideas radicales de san Agustín prevalecieron, eclipsando para las generaciones futuras de cristianos occidentales un consenso de tradición cristiana que había durado más de tres siglos.

En su madurez san Agustín rechazó la versión maniquea de la doctrina cristiana que había abrazado cuando era un joven y entusiasta investigador, con una doctrina que negaba categórica-

mente la bondad de la creación y el libre albedrío. Como converso enmendado, san Agustín pretendía ahora aceptar la ortodoxia católica y afirmaba ambas cuestiones. Pero mientras intentaba encontrar vías para comprender su propia y turbulenta experiencia, llegó a la conclusión de que las cualidades del estado original de la creación ya no se correspondían —al menos no de modo directo— a la experiencia humana del presente. La humanidad, una vez dotada de la gloria sin tacha de la creación y del libre albedrío, sólo gozó verdaderamente de éstos en los breves momentos primordiales del paraíso. A partir de la caída, sólo es posible aprehenderlos en momentos de inspirada imaginación e, incluso así, de modo parcial. A todos los propósitos prácticos, estaban totalmente perdidos.

Debido a los profundos conflictos internos que le acarreaba su naturaleza apasionada y la lucha por controlar sus impulsos sexuales como revela en sus *Confesiones*, no debe sorprendemos la decisión de san Agustín de negar la importancia que sus predecesores concedían al libre albedrío. De hecho, son mucho más sorprendentes sus resultados. ¿Por qué la mayoría de cristianos latinos, en lugar de repudiar las peculiares ideas de Agustín por marginales —o rechazarlas por heréticas— las adoptaron con el tiempo? ¿Por qué sus enseñanzas sobre el «pecado original» se convirtieron en el núcleo de la tradición cristiana occidental, desplazando o al menos remodelando por completo todas las ideas anteriores sobre la creación y el libre albedrío?

La situación política y social de los cristianos de las primeras épocas había cambiado de un modo radical en época de san Agustín. Las declaraciones tradicionales sobre la libertad humana, forjadas por los mártires que desafiaban al emperador como la encarnación del anticristo, ya no se ajustaban a la situación de los cristianos, que bajo Constantino y sus sucesores eran «herma-

nos y hermanas en Cristo» del emperador. No obstante, la teoría de san Agustín se adaptó a esta nueva situación e interpretó la nueva disposición del Estado, la Iglesia y el creyente de manera que, como muchos ratificaron, dio sentido religioso a las nuevas realidades políticas.

Tanto san Agustín como sus oponentes cristianos reconocieron las dimensiones políticas de la controversia, pero ninguno de ellos discutió sobre el gobierno en estrictos términos políticos. En cambio, casi todos coincidían en que la historia de Adán y Eva ofrecía un paradigma básico para ordenar la sociedad humana, y los argumentos sobre el papel del gobierno con mucha frecuencia tomaron forma de conflictivas interpretaciones de esta historia. Consideremos, pues, cómo san Agustín y sus predecesores —tomando como su representante a san Juan Crisóstomo— interpretaron de modos opuestos la política del paraíso.

Tanto san Juan Crisóstomo como san Agustín nacieron alrededor del año 354,[317] y crecieron en un imperio declarado cristiano. En los cuarenta primeros años que siguieron a la conversión de Constantino al cristianismo en el año 313, los emperadores cristianos no sólo revocaron las órdenes de persecución, sino que otorgaron magnánimos dones a las iglesias cristianas. San Juan Crisóstomo era un joven sacerdote de Antioquía cuando estalló una revuelta contra la política de exacción fiscal del emperador y las masas furiosas derruyeron las estatuas de éste y su familia. Los rumores de la ira del emperador y el castigo planeado precedieron su regreso a Antioquía. Sin embargo, san Juan, famoso por sus ornamentados discursos que más tarde le valieron el apodo de *chrysostomo*, 'boca dorada', declaró con atrevimiento a las masas, en esta época de crisis pública, que el derecho al gobierno no sólo pertenece al emperador sino a la raza humana como conjunto: «en el principio, Dios honró a nuestra raza con la

soberanía». Retóricamente preguntaba san Juan Crisóstomo: ¿qué otra cosa significa que Dios nos hiciera «a su imagen»? «Significa la imagen del gobierno [υῆς ἀρχῆς], y como no existe otro en los cielos superior a Dios, no existe nadie en la tierra superior a la humanidad».[318]

Los oyentes de san Juan Crisóstomo, preocupados por la crisis política inmediata, en un principio debieron preguntarse lo que significaba aquello en términos específicamente políticos. ¿Diría el sacerdote que el emperador encarnaba *en él mismo* la soberanía que Dios concedió a Adán? ¿Representaba el emperador el gobierno de Dios sobre el resto de la humanidad, como previamente habían argumentado algunos cristianos? San Juan Crisóstomo respondió negativamente a estas preguntas. En cambio, estuvo de acuerdo con Gregorio de Nisa, quien declaró que como «ningún hombre en particular está limitado… la entera plenitud de la humanidad estaba incluida» en el don de Dios de su propia imagen superior:

> Ya que la imagen no es parte interna de nuestra naturaleza, *tampoco lo es el don divino en ninguna persona individual… sino que su poder se extiende por igual a todo* el género y un signo de esto es que la mente está arraigada igual en todos, pues todos tienen el poder del entendimiento y la reflexión… son portadores por igual de la imagen divina.[319]

San Juan Crisóstomo escribió:

> En cuanto a los gobiernos, algunos son naturales [φυσικαί] y otros artificiales [χειροτονηταί]: naturales, semejantes al dominio del león sobre los cuadrúpedos, o del águila sobre los pájaros; artificiales como el de un emperador sobre nosotros, pues no reina sobre sus iguales esclavos por ninguna autoridad natu-

ral. Por tanto a veces sucede que los emperadores pierden su soberanía.[320]

San Juan Crisóstomo creía que el dominio imperial compendiaba las consecuencias sociales del pecado. Al igual que sus predecesores cristianos perseguidos, san Juan Crisóstomo ridiculizaba la propaganda imperial que pretendía que el Estado se basa en la concordia, la justicia y la libertad. Por el contrario, dijo que el Estado se funda en la fuerza y la coacción, usadas con frecuencia para violar la justicia y suprimir la libertad. Pero debido a que la mayoría de la humanidad había seguido el ejemplo de Adán pecando, el Estado, aunque corrupto, había devenido indispensable y, por esta razón, incluso era respaldado por Dios:

> [Dios] ha dotado a los magistrados de poder… Dios vela por nuestra seguridad a través de ellos… Si abolís el sistema de tribunales públicos, aboliréis todo orden de vuestras vidas… Si priváis a la ciudad de sus gobernantes, tendremos que vivir una vida menos racional que la de los animales, golpeándonos y devorándonos los unos a los otros… Pues, igual que las vigas están en las casas, los gobernantes están en las ciudades, y precisamente igual que si quitáis las anteriores, las paredes al separarse caerían unas sobre otras, del mismo modo, si priváis al mundo de los magistrados y el temor que inspiran, las casas, las ciudades y las naciones caerán unas sobre otras en una irrefrenable confusión, al no haber nadie para reprimir, o repeler, o persuadirlos de ser pacíficos a través del temor al castigo.[321]

San Juan Crisóstomo creía que debido al pecado humano, el temor y la coacción habían infectado toda la estructura de las relaciones humanas, desde la familia a la ciudad y la nación. Por todas partes ven los desastrosos resultados: «Ahora estamos so-

metidos los unos a los otros por la fuerza y la coacción, y cada día entramos en conflicto los unos con los otros».[322]

Aunque admite que el sistema imperial preserva el orden social, lo acusa de tolerar —o, lo que es peor, imponer— la injusticia, la inmoralidad y la desigualdad. Las leyes romanas, dice san Juan Crisóstomo, son «en su mayoría corruptas, inútiles y ridículas». Exponen a la tortura o a la ejecución al hombre que roba ropas o dinero, pero ignoran crímenes peores: «¿Quién será considerado más sabio por la mayoría de la gente que las personas consideradas dignas de legislar las ciudades y las naciones? Pero, no obstante, para estos hombres sabios la inmoralidad sexual no es merecedora de castigo, al menos, ninguna ley pagana… lleva a un hombre a juicio por esta razón».[323] San Juan Crisóstomo especifica qué tipo de caso tiene en mente: «Si un hombre casado tiene relaciones con una esclava, no significa nada para las leyes paganas, ni para la gente en general».[324] Reconoce que mucha gente se reiría de quien tratase de llevar este caso a los tribunales y el juez declararía que no ha lugar. Lo mismo ocurre con un hombre casado amancebado con una mujer soltera o con una prostituta. Las leyes romanas sólo protegen los derechos del hombre en casos semejantes, pero san Juan Crisóstomo dice: «somos castigados, no por las leyes romanas sino por Dios».[325]

Las leyes romanas, continúa san Juan Crisóstomo, permiten a los mercaderes esclavizar niños, adiestrarlos en especialidades sexuales y venderlos como prostitutas. Y las tradición pagana elogia a los legisladores como «comunes benefactores de la ciudad» por instituir diversiones públicas que ofrecen en los teatros a prostitutas y niños prostituidos y en los juegos de la arena, luchas entre hombres y animales salvajes:

> También estos lugares, llenos de toda excitación sin sentido, hacen que la gente adquiera una clase de temperamento despiadado, salvaje e inhumano y les dé práctica en ver a la gente despedazada y sangrante, y la fiereza de las bestias salvajes trastornándolo todo. Ahora todos nuestros sabios legisladores que presentábamos al principio —tantas plagas— y nuestras ciudades los aplauden y admiran.[326]

Esto en cuanto a las masas, pero ¿qué hay sobre los pocos que enmendados por el ejemplo del pecado de Adán y limpios de pecado por el bautismo se ejercitan en la contención apropiada? Estas personas, dice san Juan Crisóstomo, están exentas del castigo que recae sobre la corrupta mayoría, exentas de la coacción del gobierno humano como un todo: «Pues quienes viven en un estado piadoso no requieren corrección por parte de los magistrados, pues "la ley no fue hecha para el hombre recto". Pero los más numerosos, si no temen a aquéllos cerniéndose sobre ellos, llenarían las ciudades de innumerables males».[327]

La tiranía del gobierno externo contrasta bruscamente con la libertad que disfrutan quienes son capaces del propio gobierno de sí mismos, sobre todo quienes, a través del bautismo cristiano, han recuperado la capacidad para gobernarse a sí mismos.[328] San Juan Crisóstomo, igual que los apologistas, identifica el primero con el imperio romano y el último con la nueva sociedad naciente que constituye la Iglesia cristiana: «Aquí todo se hace por miedo y coacción, allí, por la libre elección y la libertad».[329] El uso de la fuerza, la energía motriz de la sociedad romana, es completamente ajena al gobierno de la iglesia:

> Los cristianos, más que nadie, tienen prohibido corregir por la fuerza las faltas de los que pecan. De hecho, los jueces seculares cuando capturan malhechores

> bajo la ley, demuestran que su autoridad es grande, al impedirles, incluso contra su propia voluntad, seguir sus propios deseos; pero en nuestro caso los malhechores serán corregidos no por la fuerza sino por la persuasión.[330]

Lo que impide a los dirigentes de la Iglesia ejercer la misma autoridad que los magistrados imperiales no es la falta de poder, ni mucho menos un *status* inferior, por el contrario, sostiene que la autoridad de un sacerdote supera a la del emperador. Sin embargo, lo que frena a un sacerdote a intentar usar semejante autoridad es un principio religioso:

> Pues ni la ley nos ha dado autoridad de este tipo para reprimir a los pecadores, *ni, si se nos hubiera dado, tendríamos lugar para ejercer nuestro poder*, pues Dios recompensa a los que se abstienen del mal por su propia elección, y no a la fuerza… Si una persona se desvía del sendero recto, se requiere mucho esfuerzo, perseverancia y paciencia; pues no puede ser arrastrado por fuerza, ni reprimido por miedo, sino que debe ser guiado con persuasión hacia la verdad de la que se ha desviado.[331]

El dirigente cristiano, evitando no sólo el uso de la fuerza sino las más sutiles presiones del temor y la coacción, debe recordar la participación voluntaria de cada miembro. En caso de no ser así, debe respetar, por errónea que la considere, la libertad de elección y acción de cada miembro:

> No tenemos «autoridad sobre vuestra fe», amados, no os ordenamos estas cosas como señores o amos. Deseamos enseñar al mundo, no el poder sino por la autoridad absoluta. Desempeñamos el papel de consejeros para advertiros. El consejero cuenta sus opiniones, sin forzar al oyente, sino *permitiéndole el completo dominio de*

> *su propia elección sobre lo que se dice*. Sólo en este sentido es culpable, si fracasa al decir las cosas que presenta.[332]

El gobierno de la Iglesia, a diferencia del gobierno romano, es totalmente voluntario y, aunque estructurado jerárquicamente, es en esencia igualitario, al reflejar, en realidad, la armonía original del paraíso.

Sin embargo, san Juan Crisóstomo tiene la molesta conciencia de que las iglesias reales que conoce en Antioquía y Constantinopla distan mucho de esta armonía celestial. Habiendo heredado su visión de la Iglesia de predecesores tan heroicos como Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría y Orígenes, al comparar la Iglesia de su tiempo con la de ellos, alterna las quejas con la cólera:

> Las plagas, rebosantes de indecibles perversiones, se ciernen sobre las iglesias. Los cargos más importantes son venales. Pues innumerables males se producen y nadie los encauza, ni nadie los reprueba. De hecho, el desorden ha asumido una especie de método y consistencia propias.[333]

San Juan Crisóstomo acusa a la excesiva riqueza, al enorme poder y al lujo de destruir la integridad de las iglesias. Los clérigos, contagiados por la enfermedad de «la lujuria por la autoridad», pelean por los candidatos sobre la base de la preeminencia de la familia, la riqueza o el partidismo. Otros apoyan la candidatura de sus amigos, parientes o aduladores, «pero nadie busca al hombre realmente cualificado». Ignoran, dice san Juan Crisóstomo, la única cualificación válida, «la excelencia de carácter».[334] Los paganos ridiculizan con razón este asunto: «Veis —dicen— como todos los problemas entre los cristianos están llenos de vanagloria. Y hay ambición entre ellos, e hipocresía. Despojadlos —dicen— de sus números y no son nada».[335]

¿Se adecuaba la idea forjada por los combativos cristianos de los primeros tiempos, que veían la Iglesia como una isla de pureza en un océano de corrupción, a las circunstancias de una religión estatal, una Iglesia que gozaba del favor imperial, de riquezas y de poder? San Juan Crisóstomo cree que su Iglesia todavía lucha contra poderosos rivales.[336] No considera la posibilidad de que su visión de la Iglesia, sancionada por casi cuatro siglos de tradición, ya no corresponda a la situación de sus camaradas cristianos de principios del siglo V. Ahora que el mundo había invadido la Iglesia y la Iglesia al mundo, se planteaban nuevas preguntas: por ejemplo, ¿cómo imaginaban los cristianos el nuevo rol de un emperador cristiano y la legitimidad de su gobierno no sólo sobre los paganos sin someter, sino sobre los propios cristianos (entre los que destacaba el flujo creciente de los que decían ser conversos)? Y ¿cómo explicaban los cristianos la perturbadora preeminencia de las iglesias, en las que convertirse en obispo garantizaba a un hombre exenciones fiscales, rentas cada vez mayores, poder social e incluso posible influencia en la corte?

Las tradicionales respuestas cristianas a la cuestión del poder ya no resultaban adecuadas a finales del siglo IV, cuando no sólo Constantino sino muchos otros, incluido Teodosio el Grande, habían gobernado como emperadores cristianos. La interpretación contraria de san Agustín de la política del paraíso —y, en concreto, su insistencia en que toda la raza humana, incluidos los redimidos, es completamente incapaz de gobernarse a sí misma — ofreció a los cristianos nuevas y radicales maneras de interpretar esta situación sin precedentes.

Mientras que san Juan Crisóstomo proclama la libertad humana, san Agustín interpreta lo contrario de la misma historia del Génesis: la esclavitud humana. En cuanto a la αὐτεξουσία, el poder para gobernarse uno mismo, san Agustín no puede conce-

birla como una realidad o incluso como un bien real, pues en su propia experiencia ha abandonado a la humanidad. Y san Agustín inicia sus reflexiones sobre el gobierno con la introspección.

Al recordar en las *Confesiones* su propia experiencia, san Agustín identifica instintivamente la cuestión del gobierno de uno mismo con el control racional de los impulsos sexuales. Cuando describe su lucha por la castidad, san Agustín recuerda como «en aquel año decimosexto de la edad de mi carne… yo entregué mis manos vencidas a aquel frenesí de voluptuosidad».[337] San Agustín era un cautivo y una víctima indefensa. Por medio del deseo sexual, dice, «hollábame el enemigo invisible y me seducía».[338] Confiesa que «esclavo de la pasión de la carne gozaba del mortífero placer de llevar a rastras mi cadena, temeroso de soltarla».[339] Al saber que su amigo «sentía estupor de la servidumbre del mío [espíritu]», san Agustín reflexiona: «aquello que me retenía cautivo y me aguijaba poderosamente era el hábito [*consuetado*] despótico de saciar mi concupiscencia insaciable».[340]

Si san Agustín hubiese confesado todo eso a un consejero espiritual como san Juan Crisóstomo, le hubiera ordenado liberarse de las cadenas que le ataban a los malos hábitos y recobrar y fortalecer, como si se tratase de músculos en desuso, su descuidada capacidad de elección moral. Pero en sus *Confesiones* san Agustín desafía abiertamente estas conjeturas. El libre albedrío es sólo una ilusión, ilusión que él mismo compartió una vez: «creía que la continencia dependía de las propias fuerzas, y estas fuerzas no las sentía yo en mí».[341] Al hacerse mayor, san Agustín cambió de opinión. En lugar de culpar a su carencia de fe en el poder del libre albedrío, san Agustín increpa a quienes falsamente creen *poseer* semejante poder: «¿Qué hombre hay que, conocedor de su flaqueza, se atreva a distribuir a sus propias fuerzas su castidad y su inocencia,…?»[342] El san Agustín maduro considera su propia

experiencia paradigmática de toda experiencia humana, de la de Adán: «siendo cautivo —dice— simulé una menguada libertad», [343] como Adán había hecho, dice, acarreando sobre sí y sobre su descendencia un alud de pecado y castigo.

No debe extrañamos que en un principio la doctrina maniquea de los orígenes humanos, que había «explicado» el sentimiento de desamparo experimentado por él mismo, atrajese a san Agustín. También se identificaba con la forma en que los maniqueos interpretaban la tendencia al pecado no sólo como debilidad humana, sino (al igual que los rabinos habían enseñado del «impulso del mal», *yetser hara'*) como una energía interna que se resistía en realidad a la voluntad de Dios. Cuando abandonó la teología maniquea, san Agustín reconoció que, sin saber cómo, había comprendido las enseñanzas cristianas sobre el libre albedrío. Más tarde sostendría que al negar el poder de la voluntad sólo repetía lo que san Pablo había dicho mucho antes («pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco… puesto que no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero»; véase Romanos 7:15-25). Desde entonces, muchos cristianos —entre los que se encuentra el famoso monje agustino Martín Lutero — hallarían convincente la interpretación de san Agustín de las palabras de san Pablo. Sin embargo, recientes estudios especializados, como la obra de Peter Gorday, confirman la impresión de que san Agustín en realidad *inventó* esta interpretación de las palabras de san Pablo al osar aplicarlas a los cristianos bautizados. [344] Los predecesores cristianos de san Agustín, incluidos san Juan Crisóstomo y Orígenes, supusieron que las declaraciones de san Pablo sobre la insuficiencia de la voluntad sólo se aplicaban a quienes carecían de la gracia del bautismo cristiano. San Agustín también lo sabía y se esforzó en comprender las enseñanzas católicas (en sus propias palabras) «el libre albedrío era causa que nosotros obrásemos mal… y no llegaba a ver esto claramente». Una

vez empezó a reconocer el poder de su propia voluntad dice «el saber yo tanto que tenía una voluntad… De suerte que cuando quería o no quería una cosa tenía certidumbre absoluta de no ser otro sino yo quien quería y quien no quería, y ya desde entonces iba advirtiendo que allí residía la causa de mi pecado».[345] Sin embargo, lejos de renunciar por completo al papel de víctima, san Agustín dice «aquello que yo hacía contra mi voluntad más era padecer que hacer, y juzgaba ser este linaje de coacción no culpa, sino pena».[346]

A través del angustiante proceso de su conversión, san Agustín dice haber descubierto que estaba limitado por el conflicto interno de su propia voluntad:

> Yo suspiraba, ligado, no por cadena ajena, sino por mi propia férrea voluntad. El enemigo se había apoderado de mi voluntad, y con ella había fabricado una cadena, y aprisionándome con ella. Mi voluntad perversa se hizo pasión, la cual, servida, hízose costumbre, y la costumbre no contrariada hízose necesidad. Y con éstos a manera de eslabones trabados entre sí… me tenía aherrojado en dura servidumbre.[347]

San Agustín llegó a ver su propia voluntad dividida y en consecuencia impotente: «era yo quien quería y yo mismo quien no quería, y yo era yo. Ni del todo quería ni no quería del todo. Por eso yo lidiaba contra mí mismo y yo mismo me partía en dos pedazos».[348] ¿Cómo resolvió este conflicto? San Agustín insiste en que, como sufrió mucho por esto contra su voluntad, «no obstante, no era yo quien obraba sino el pecado que habitaba en mí, pecado que manó del castigo de otro *pecado más libre, porque era hijo de Adán*».[349]

En sus primeros escritos, como indica Edward Cranz, san Agustín expresa ideas sobre la libertad humana y el gobierno de

uno mismo que prácticamente repiten las de sus predecesores, como san Juan Crisóstomo.[350] Pero, en el capítulo catorce de la *Ciudad de Dios*, parece que san Agustín trata de demostrar que, aunque en su día Adán hubiera tenido libre albedrío, por sí mismo nunca lo habría percibido. Incluso en su descripción del caso de Adán, san Agustín revela su ambivalencia, o al menos una abierta oposición hacia la posibilidad de la libertad humana. Aquello que los primeros apologistas habían celebrado como el mayor don de Dios a la humanidad —el libre albedrío, la libertad, la autonomía, el gobierno de uno mismo— san Agustín lo define en términos sorprendentemente negativos. Adán recibió la libertad como un derecho de nacimiento, pero, según san Agustín, el primer hombre concibió un deseo de «libertad»,[351] y ese deseo se convirtió a ojos de san Agustín en la raíz del pecado, revelando nada menos que desacato a Dios. El deseo de gobernar la propia voluntad, lejos de expresar lo que Orígenes, Clemente de Alejandría y san Juan Crisóstomo consideraban la verdadera naturaleza de los seres racionales, es para san Agustín la gran y fatal tentación: «el árbol de la ciencia del bien y del mal es el libre albedrío de la voluntad» *(proprium voluntatis arbitrium)*.[352] San Agustín no puede evitar calificar el deseo del gobierno de uno mismo como una total y obstinada perversión: «El alma, complacida en el *uso desordenado* de su propia libertad y desdeñando servir a Dios… y por haber abandonado libremente al Señor superior».[353] Seducido por el deseo de autonomía, Adán se ve arrastrado hacia «una servidumbre dura y miserable bajo el poder de aquél a quien dio su consentimiento pecando».[354]

Incómodamente consciente de una contradicción en su argumento, san Agustín explica que la obediencia y no la autonomía debía haber sido la verdadera virtud de Adán, pues a la criatura racional «cuya creación se acomodó a esta norma, le es útil estar sometida, y nocivo hacer su voluntad y no la de su Creador».[355]

Confesando que, «al parecer, es una paradoja»,[356] san Agustín recurre al lenguaje paradójico para describir cómo Dios «advertía a la criatura que Él era su Señor y que le convenía servirle libremente [*cui libera servitus expediret*]».[357] Sin embargo, san Agustín insiste en que, fueran cuales fuesen las limitaciones de la libertad de Adán, el primer hombre era más libre que cualquiera de sus descendientes, pues sólo la historia del mal uso del libre albedrío por parte de Adán puede rendir cuentas de las contradicciones que descubrió dentro de sí, atrapada su propia voluntad en un conflicto perpetuo, «aquello que yo hacía contra mi voluntad, más era padecer que hacer».[358]

San Agustín sabía que la mayoría de sus coetáneos cristianos encontrarían esta declaración increíble, por no decir herética. De hecho, San Juan Crisóstomo advierte a los pusilánimes que no culpen a Adán de sus propias transgresiones. Cuando alguien le pregunta: «¿Qué he de hacer? ¿Debo morir por su culpa?» responde: «No es por su culpa, por lo que no has permanecido sin pecar. En cualquier caso, aunque no sea el mismo pecado, has cometido otros».[359] Muchos cristianos, igual que sus predecesores y coetáneos judíos, habrían dado por sentado que el pecado de Adán atrajo el sufrimiento y la muerte sobre la humanidad. Pero muchos judíos y cristianos también habrían estado de acuerdo en que Adán legó a cada uno de sus descendientes la libertad para elegir entre el bien y el mal. Muchos cristianos suponían que lo importante de la historia de Adán era advertir a todo el que la oyera de que no emplease mal esa capacidad de libre elección concedida por Dios.

Pero san Agustín intenta laboriosamente demostrar lo contrario: que Adán, lejos de ser el individuo único que san Juan Crisóstomo imaginó, era en realidad una personalidad colectiva. Destacando que la génesis de Adán a partir de la tierra difiere es-

encialmente de la de cualquiera de sus descendientes nacidos por el parto, san Agustín dice:

> Todo el género humano, que había de pasar a la posteridad por medio de la mujer, estaba en el primer hombre cuando la unión de los cónyuges recibió de Dios la sentencia de su condena. Y, por lo que hace al origen del pecado y de la muerte, *el hombre engendró lo que se hizo de propia cosecha, no al ser creado, sino al pecar y ser castigado*.[360]

El propio castigo, continúa san Agustín, «efectuó en su naturaleza original un cambio a peor». San Agustín deduce la naturaleza de este cambio de una interpretación peculiar de Romanos 5:12.

El texto griego dice «por un solo hombre [o "debido a un hombre", διὲνὸσ᾽ ανθρώπου] entró el pecado en el mundo y por el pecado, la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, *por cuanto* [ἔφῷ] todos pecaron». San Juan Crisóstomo, como muchos cristianos, interpretó que el pecado de Adán introdujo la muerte en el mundo, y la muerte se cernió sobre todos los hombres porque *«todos* pecaron». Pero san Agustín leyó el pasaje en latín y, de este modo, ignoró o no tuvo consciencia de las connotaciones del griego original, por lo que interpretó incorrectamente la última frase como si se refiriese a Adán. San Agustín insistió en que significaba que «la muerte alcanzó a todos los hombres, *por el cual* todos pecaron», que el pecado de un «solo hombre», Adán, acarreó a la humanidad no sólo la muerte universal, sino también el pecado, universal e inevitable. San Agustín utiliza el pasaje para negar que los seres humanos tengan libertad de elección moral, algo que los judíos y los cristianos habían considerado los derechos de nacimiento de la humanidad hecha a «imagen de Dios». Por el contrario, San Agustín declara

que toda la raza humana ha heredado de Adán una naturaleza irreversiblemente dañada por el pecado. «Todos estuvimos en aquel uno cuando fuimos todos aquel uno, que cayó en pecado por la mujer, hecha de él antes del pecado».[361]

¿Cómo se puede imaginar que millones de individuos todavía no natos estuvieran «en Adán» o, de algún modo, «fueran» Adán? Anticipándose a las objeciones que hubieran reducido su argumento al absurdo, san Agustín dice de modo triunfal que «aún no había sido creada y difundida nuestra forma individual, forma que cada uno habíamos de tener, pero ya existía la naturaleza germinal, de la que nos habíamos de propagar todos».[362] San Agustín sostiene que esa naturaleza seminal «ligada con el vínculo de la muerte» transmitía el daño contraído por el pecado.[363] Por tanto, concluye san Agustín, todo ser humano concebido por medio de semen ya nace contaminado por el pecado. A través de este sorprendente argumento,[364] san Agustín intenta demostrar que todo ser humano no sólo está esclavizado desde su nacimiento, sino desde el momento de su concepción. Y al considerar a Adán como una personalidad colectiva, san Agustín aplica su relato de la experiencia de Adán, interrumpida por el primer pecado, a cada uno de sus descendientes (excepto, por descontado, a Cristo, concebido sin semen, razona con ingenio san Agustín).

Para describir el principio del pecado original en Adán, san Agustín adopta un lenguaje político, en concreto el lenguaje de la política sexual.[365] Describe su experiencia de la pasión mediante metáforas políticas, como «rebelión» contra el gobierno de la mente. Pues al principio, cuando sólo existía un hombre en el mundo, Adán descubrió en su interior el primer gobierno, el dominio del alma racional, la «mejor parte del ser humano», sobre la «parte inferior». Sin duda influido por su estudio sobre la

filosofía platónica, san Agustín define sus respectivas funciones en términos políticos: el alma subyuga por derecho divino a todos los miembros de su «sirviente inferior», el cuerpo, mediante el poder dominante de su voluntad. Dentro de Adán, como dentro de Eva, el alma y el cuerpo obedecían la autoridad de la voluntad racional: «Aunque soportaban un cuerpo animal, no sintieron desobediencia moviéndose contra ellos… Cada uno recibió el cuerpo como sirviente… y el cuerpo obedecía a Dios… en adecuada servidumbre, sin resistencia».[366]

Pero la pareja primigenia pronto experimentó en su interior no sólo el primer gobierno de la tierra, sino también la primera revolución. San Agustín recalca que la afirmación de Adán de su propia autonomía fue equivalente a una rebelión contra el dominio de Dios. San Agustín reconoce lo adecuado del castigo al crimen de insurrección: «¿qué se retribuyó como pena al pecado de desobediencia sino la desobediencia? Y ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo?».[367] Sin embargo, san Agustín subraya que la pena por el pecado entraña más que los impulsos corporales rebelándose contra la mente. En cambio, la «carne» que lucha contra la «ley de la mente» abarca a «toda la naturaleza del hombre».[368] Las experiencias más comunes de frustración —inquietud mental, dolor corporal, envejecimiento, sufrimiento y muerte— demuestran sin cesar nuestra incapacidad para ejercer el dominio de nuestra voluntad, pues ¿quién sufriría algo de esto, se pregunta san Agustín, «si nuestra naturaleza obedeciera en todo y sin medida a nuestra voluntad»?[369]

Pero sobre todo, lo que resume nuestra rebelión contra Dios es la «rebelión de la carne», una insurrección espontánea, por así decirlo, de los «miembros desobedientes»:

> Tan pronto como se llevó a efecto la transgresión del precepto [Adán y Eva]… Sintieron, pues, un nuevo movimiento en su carne desobediente como castigo debido a su desobediencia… El alma, complacida en el uso desordenado de su propia libertad y desdeñando servir a Dios, se vio privada de la primera sujeción de su cuerpo.[370]

En concreto, san Agustín se cuestiona: «¿se originó la libido en los miembros desobedientes de los primeros hombres del pecado de desobediencia?… y porque el movimiento impudente *[impudens motus]* resistía al albedrío de la voluntad cubrieran sus vergüenzas».[371] Al principio, Adán y Eva habían sido creados por Dios con dominio mental sobre el proceso de la procreación: los miembros sexuales, como otras partes del cuerpo, realizaron el trabajo de la procreación por un deliberado acto de la voluntad, «como un apretón de manos». No obstante, san Agustín sostiene que, desde el Edén, el deseo sexual espontáneo es la prueba más evidente del efecto del pecado original, siendo sobre todo esto lo que demuestra el triunfo de la pasión. Lo que más impresionó a san Agustín es que esta excitación sexual funciona con independencia del recto dominio de la voluntad: «con razón son llamados vergonzosos [*pudenda*]… los miembros que ella [la libido] mueve o no mueve en fuerza de cierto derecho propio por decirlo así, no del todo sujeto a nuestro arbitrio».[372] La excitación sexual difiere de otras formas de pasión, afirma san Agustín, pues en el caso de la ira y las demás, no es el impulso lo que mueve cualquier parte del cuerpo, sino la voluntad que controla y consiente el movimiento. Un hombre colérico toma un decisión la asuma o no, pero un hombre excitado sexualmente puede encontrarse con que la erección ocurre con alarmante autonomía. San Agustín considera irrefutable la evidencia de que la lujuria (*libido*), arrebatando a los órganos sexuales del control de la

voluntad, los «sometió de tal manera… a su aparente dominio, que no pueden moverse sin ella [*libido*] y sin su presencia espontánea o provocada».[373] Tan desligada está su voluntad del deseo, que un hombre que quiera excitación sexual puede encontrar que la *libido* le abandona.

> A veces ese movimiento les importuna sin quererlo y a veces les deja con el caramelo en la boca. El alma chirría por el calor de la concupiscencia, y el cuerpo tirita de frío. Y así, ¡cosa extraña!, la libido no sólo rehúsa a obedecer al deseo legítimo de engendrar, sino también al apetito lascivo. Ella, que de ordinario se opone al espíritu que la enfrena, a veces se revuelve contra sí misma, y, excitando el ánimo, se niega a excitar el cuerpo.[374]

San Agustín pone de relieve que, al margen de sus consecuencias, experimentar excitación es pecado en sí mismo: «Semejante desobediencia de la carne, que consiste en la excitación, incluso cuando no se le permite que tenga efecto, no existía en el primer hombre ni en la primera mujer».[375] Sin embargo, san Agustín admite que

> así para la fecundación y la concepción uniría las dos naturalezas, no el apetito libidinoso, sino el uso voluntario… aunque tratamos de conjeturar, según nuestras posibilidades, cómo y cuáles serían antes de ser vergonzosas… Y, dado que esto que digo no lo experimentaron ni quienes pudieron experimentarlo (porque, una vez metidos en el pecado, merecieron el ser desterrados del paraíso antes de cohabitar con voluntad tranquila).[376]

Pero san Agustín cree que toda persona *puede* verificar por medio de la experiencia el cambio radical al que le empuja su

propia turbación interna, el cambio que identifica el deseo sexual como prueba y castigo del pecado original. El hecho de que todos nosotros experimentemos el deseo de modo espontáneo con *independencia* de la voluntad, significa, según san Agustín, que lo experimentamos *contra* nuestra voluntad. Por tanto, el deseo sexual implica por naturaleza vergüenza: «Con razón nos avergonzamos de esta libido».[377] San Agustín cree que la práctica universal de cubrir los genitales y resguardar el acto sexual de la vista del público[378] demuestra la verdad de las anteriores afirmaciones.

Por supuesto, debemos hacer una pregunta obvia: ¿no es posible experimentar deseo *de acuerdo con la voluntad* (como, por ejemplo, cuando realizamos el acto sexual con el propósito de la procreación)? San Juan Crisóstomo diría que sí, pero la propia definición del deseo sexual de san Agustín excluye tal posibilidad. Al participar de la experiencia humana a través de un acto de rebelión contra la voluntad, el deseo jamás puede cooperar con la voluntad para formar, por así decirlo, un gobierno de coalición. Para san Agustín, «no hay duda de que la naturaleza humana se avergüenza de esta libido… que dejó sometidos los órganos sexuales a sus propios movimientos y los desligó de la voluntad».[379]

San Agustín cree que al definir el deseo sexual espontáneo como la prueba y el castigo del pecado original, ha conseguido implicar a toda la raza humana, excepto, por supuesto, a Cristo. Sólo Cristo entre toda la humanidad, explica san Agustín, nació sin *libido*, al nacer sin la intervención del semen que transmite sus efectos. Pero el resto de la humanidad desciende de un proceso procreativo que desde Adán se da con vehemencia y sin control, afectando a toda la naturaleza humana.

¿Qué puede entonces remediar la miseria humana? ¿Cómo puede alguien conseguir un equilibrio interno, y mucho menos establecer una armonía social y política entre el hombre y la mujer y entre el hombre y el hombre? Toda la teología de la caída de san Agustín depende de su radical afirmación de que ningún poder humano puede repararla. Sin embargo, sabiendo que muchos filósofos (incluidos cristianos con educación filosófica, desde Justino Mártir hasta san Juan Crisóstomo) se alzaban contra él y contra su argumento e invocarán el testimonio de todos los que practican con éxito el autocontrol —tanto filósofos paganos como ascetas cristianos— san Agustín emprende la ofensiva. Admite que hay poca gente que refrene sus pasiones a través del dominio de sí mismo, llevando precisamente vidas de templanza y santidad. Pero mientras otros veneran a tales personas por su hazaña, san Agustín los acusa de neurosis: «no es sanidad natural [*sanitas ex natura*], sino enfermedad culpable [*languor ex culpa*»].[380] Pues no sólo los «hombres vulgares, sino, sobre todo, los piadosos y los muy perfectos y santos» son asolados por el pecado y dominados por la pasión. Desprecia el intento estoico por lograr *apatheia* —dominio de la pasión— por conducir a sus practicantes a la arrogancia y al aislamiento del resto de la humanidad, «en lugar de alcanzar una serenidad verdadera».[381] Ridiculizando así estos esfuerzos por reafirmar el poder de la voluntad, san Agustín deduce que la «rebelión de nuestros miembros… esa prueba y castigo de la rebelión del hombre contra Dios» no sólo es universal, sino también imposible de erradicar. Parte de nuestra naturaleza está en revuelta permanente contra la «ley de la mente», incluidos filósofos, bautizados y santos. Y, como todos, incluso los mejores ascetas, se enfrentan a la misma y continua insurrección interna, san Agustín deduce que la humanidad ha perdido por completo su capacidad original de autogobierno.

Al dibujar tan drástico cuadro de los efectos del pecado de Adán, san Agustín considera al gobierno humano, aunque sea tiránico, como la defensa indispensable contra las fuerzas que el pecado ha liberado en la naturaleza humana. Sin embargo, su análisis del conflicto interno lleva directamente hasta su visión del conflicto social en general. La guerra interior nos conduce a la guerra con los demás y nadie, pagano o cristiano, está exento de ello. Así, explica, «mientras que un hombre bueno progresa hacia la perfección, una parte de él puede estar en guerra con otra de sus partes, por tanto, dos hombres buenos pueden estar en guerra».

Al principio, san Agustín coincide con san Juan Crisóstomo en que la política empezaba en casa:

> En efecto, la cópula carnal entre el hombre y la mujer, desde el punto de vista social, es, diríamos, una especie de semillero de la ciudad… La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que la gobiernan y los gobernados… Y la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que se asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde. (Pues, entonces, el hogar de un hombre [*hominis domus*] debe ser el principio o el constituyente elemental de la ciudad, y cada principio sirve a su propio fin, y cada parte sirve a la integridad del conjunto del que es parte, sigue bastante claramente que la paz doméstica sirve a la paz cívica, es decir, que el acuerdo ordenado de mandato y obediencia entre los que viven juntos en un hogar sirve al ordenado acuerdo de mandato y obediencia entre los ciudadanos).[382]

Al reconocer que Adán y Eva fueron originalmente creados para vivir juntos en un orden armonioso de autoridad y obediencia, superioridad y subordinación, como el alma y el cuerpo, «debemos deducir —dice san Agustín— que el marido está para gobernar a su mujer como el espíritu gobierna sobre la carne». Pero cuando cada miembro de la pareja primigenia hubo experimentado esta primera revolución interna en la que las pasiones corporales se levantaron contra el alma, experimentaron una ruptura análoga en su relación mutua. Aunque originalmente fue creada igual al hombre, considerando su alma racional, la formación de la mujer a partir de la costilla de Adán la estableció como la «parte inferior de la sociedad humana».[383] Al estar tan íntimamente ligada a la pasión corporal, la mujer, aunque creada como ayuda del hombre, se convirtió en su tentadora y le llevó al desastre.[384] El relato del Génesis describe el resultado: Dios reforzó la autoridad del marido sobre su mujer, dotando de sanción divina al mecanismo social, legal y económico de la dominación masculina.

Al margen de la relación entre los sexos, san Agustín vuelve a estar de acuerdo con san Juan Crisóstomo en que Dios «quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia».[385] A diferencia del dominio del hombre sobre la mujer, el dominio del hombre sobre otros hombres viola su igualdad original, por tanto «la primera causa de la servidumbre es el pecado».[386] Sin embargo, san Agustín difiere notablemente de san Juan Crisóstomo cuando explica cómo el pecado, transmitido desde los primeros padres a través de la reproducción sexual, contagió a sus descendientes, de modo que ahora «cualquiera, al descender de un linaje condenado, es desde el principio necesariamente malo y carnal a través de Adán».[387] También otras formas del deseo carnal, como por ejemplo la envidia, superan el

juicio racional, y así Caín asesinó a su hermano, ejemplificando la lujuria de poder que ahora domina y pervierte la estructura de las relaciones humanas.

Quienes comparten la visión de san Agustín sobre los desastrosos resultados del pecado aceptan también el dominio de un hombre sobre los demás —amo sobre esclavo, gobernante sobre súbdito— como una necesidad ineludible de nuestra universal naturaleza falible:

> Mas en ese orden de paz que somete unos hombres a otros, la humildad es tan ventajosa al esclavo como nociva la soberbia al dominador. Sin embargo, por naturaleza, tal como Dios creó al principio al hombre, nadie es esclavo del hombre ni del pecado. Empero, *la esclavitud penal está regida y ordenada por la ley; que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo*,[388]

San Agustín explica que la naturaleza humana desea por instinto la armonía social: «¡Cuánto más es arrastrado el hombre por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con todos los hombres y a lograr la paz [*societatem pacemque*] en cuanto esté de su parte!».[389] Pero el pecado pervierte este impulso universal, convirtiéndolo en el orden forzoso que constituye la «paz terrenal».

Ciertos eruditos han subrayado —con mucho acierto— que san Agustín restringe cuidadosamente su afirmación del gobierno secular. El estudioso danés Henrik Berkhof, que escribió durante la segunda guerra mundial, considera a san Agustín representativo de lo que él denomina visión «teocrática», que subordina los intereses del Estado a los de la Iglesia. Wilhelm Kamlah, que escribió en Alemania después de la guerra, declara que la teoría de san Agustín priva al Estado de cualquier pretensión de valor religioso fundamental y lo considera, en realidad, un

«mal necesario».[390] R. Markus señala que, al madurar, san Agustín rechazó terminantemente la creencia clásica —antes compartida incluso por los cristianos que estaban encantados con el «imperio cristiano»— de que el Estado y su poder sirven para el bien fundamenta] de la humanidad. En verdad, san Agustín no se hace ilusiones sobre los motivos de los gobernantes para procurar la paz. Incluso un criminal solitario, dice, «pide paz en su hogar y, si es necesario, la obtiene por la pura brutalidad. Sabe que el precio de la paz es tener a todos sometidos a una dirección, en este caso a él».[391] Si ese hombre obtuviera poder sobre una sociedad mayor, continúa san Agustín, gobernaría con el mismo impulso brutal:

> Por eso todos los hombres desean la paz en su propia sociedad, y todos la quieren desde su punto de vista. Cuando van a la guerra, lo que desean es hacer suyos, si pueden, a sus enemigos, e imponerles la voluntad del vencedor, y llamarlo paz… Los pecadores odian la igualdad de todos los hombres ante Dios, y como si fueran Dios quieren imponer su propia soberanía sobre los otros hombres.[392]

Tan pragmáticas y negativas afirmaciones sobre la función del gobierno no son, desde luego, originales de san Agustín. Como hemos visto, Justino Mártir, dirigiéndose a los emperadores Antonino Pío, Marco Aurelio y Lucio Vero dos siglos y medio antes había tomado una imagen de la tradición filosófica[393] para decir que quienes gobiernan por la fuerza bruta «tienen tanto poder como los ladrones del desierto».[394] Marco Aurelio utilizó la misma imagen en sus propias *Meditaciones*, así como hace san Agustín en otro pasaje famoso: «Sin la justicia ¿qué otra cosa son los reinos sino grandes robos? Pues ¿qué son los robos sino pequeños reinos?»[395] Tampoco es más original su insistencia en

que la autoridad política no es natural al hombre, sino el resultado de su condición pecadora.[396] Ireneo, el joven colega de Justino, había descrito como

> Dios impuso sobre la humanidad el temor de los hombres pues no habían tenido conocimiento del temor de Dios, de modo que, estando sometidos a la autoridad humana y bajo las restricciones de sus leyes, pudieran conseguir cierto grado de justicia… Sin embargo, el gobierno terrenal ha sido designado por Dios, y no por el diablo, para provecho de las naciones… para que así, por temor al gobierno humano, la gente no se devorase unos a otros como peces.[397]

A su vez, Ireneo se remontaba a una tradición mucho más antigua, al emplear, de hecho, una imagen rabínica para interpretar la advertencia de san Pablo a los cristianos sobre los usos positivos de la coacción gubernamental (Romanos 13:1-6).

Sin embargo, los predecesores de san Agustín, Justino e Ireneo habían afirmado la necesidad de un gobierno coercitivo solo para «los del exterior». Como san Juan Crisóstomo, ambos distinguían claramente entre el gobierno coercitivo necesario para los del exterior y el gobierno interno de la Iglesia. Justino e Ireneo coincidían en que los cristianos bautizados se habían recuperado fundamentalmente del daño infligido por el pecado. El bautismo transforma a los conversos de su primer estado como «hijos de la necesidad y la ignorancia… en hijos de la elección y el conocimiento», limpios de pecado, iluminados, dice Justino, «por nuestros deseos, también, de ser buenos ciudadanos y cumplir los mandamientos».[398]

San Agustín está de acuerdo con sus predecesores en dibujar dos modos distintos de relación: una motivada por los impulsos de dominio y sumisión, la otra por el amor mutuo. Pero lo que

separa la postura madura de san Agustín de la de sus predecesores es su simple negativa a identificar al primero con el Estado y al segundo con la Iglesia. Tal y como los redefine, la «ciudad del hombre» y «la ciudad de Dios» traspasan ambas categorías. Ni siquiera los cristianos bautizados están exentos de los impulsos conflictivos de la guerra y de la necesidad de gobierno externo.

Por el contrario, san Agustín afirma que todo gobierno es sólo una superestructura impuesta sobre la rebelión interna que el pecado ha instigado dentro de todos, lo mismo en paganos que en cristianos. En consecuencia, cree que la situación de los cristianos bautizados es mucho más compleja de lo que imagina san Juan Crisóstomo. El cristiano, igual que el no creyente, debe luchar contra el enemigo interior que tiene poder sobre su voluntad y, por lo tanto, también él necesita la ayuda de la disciplina externa. Incluso en su vida doméstica, dice san Agustín, aunque el cristiano desea el cielo,

> donde no sea necesario mandar a los hombres… Hasta allí… Si alguno en casa turba la paz doméstica por desobediencia, es corregida para su utilidad con la palabra o con cualquier otro género de pena justa y lícita admitido por la sociedad humana para acoplarle a la paz de que se había apartado.[399]

Si ni siquiera se puede confiar en que los cristianos se gobiernen a sí mismos, ¿cómo pueden pensar en el gobierno de la Iglesia? En un momento posterior de su vida, san Agustín llegaría a apoyar, tanto para la Iglesia como para el Estado, todo el arsenal de gobierno secular que san Juan Crisóstomo había repudiado: las órdenes, las amenazas, la coacción, los castigos e incluso la fuerza física. Mientras que san Juan Crisóstomo había definido su propia función como consejero y no como gobernante, san Agustín, igual que Ignacio de Antioquía, estima que el obispo

gobierna «en lugar de Dios». Una de las imágenes favoritas de san Agustín de los dirigentes de la Iglesia y de Cristo, su modelo, es la del médico que asiste a quienes han sido bautizados pero, como él mismo, todavía están enfermos, contagiados por la misma enfermedad incurable contraída a través del pecado original.[400] En consecuencia, san Agustín tiende a ignorar las opiniones de los pacientes. Es responsabilidad del médico no sólo administrar a la humanidad enferma y sufriente la vivificante medicación de los sacramentos, sino también someterlos, si es necesario, a procedimientos disciplinarios como una especie de cirugía.

Esta visión de la Iglesia, defendida por otros como Alipio, el íntimo amigo de san Agustín, está relacionada, en cierto sentido, con la propia experiencia de éste. En sus *Confesiones* admite cuán desesperadamente perdido, enfermo y desvalido se sintió, creyendo que su voluntad estaba moralmente paralizada, mientras esperaba que la revelación de la gracia por medio de la Iglesia penetrase en él desde el exterior y le curase.[401] Pero otros cristianos seguramente no debieron de reconocer sus experiencias en el relato. Por ejemplo, el monje inglés Pelagio lo impugnaba encarnizadamente, criticando las *Confesiones* de san Agustín por popularizar una especie de autoindulgencia piadosa. ¿Cómo es que las peculiares ideas de san Agustín sobre los efectos del pecado original —y por tanto sobre la política de la Iglesia y del Estado— llegó a ser aceptada en los siglos V y VI, primero por los dirigentes de la Iglesia católica y después por la mayoría de sus miembros? Desde luego, la pregunta es tremendamente ambiciosa, pero tratemos de esbozar el principio de una respuesta.

En primer lugar, consideremos cuán conflictivas debieron de parecer a sus coetáneos las ideas de san Juan Crisóstomo y san Agustín. A principios del siglo V, los cristianos católicos vivían como súbditos de un imperio que ya no consideraban hostil ni,

menos aún, malvado. Al repudiar el patronazgo de los dioses tradicionales dos generaciones antes, los emperadores hacían entonces uso de la fuerza militar para erradicar el culto pagano. Es más, los dos hijos de Teodosio el Grande, que reinaron a partir de su muerte en el año 395 como emperadores de Oriènte y Occidente, continuaron la política de su padre de retirar su protección a los cristianos arríanos y aliarse por completo con los obispos católicos y con el clero. Una generación anterior de obispos cristianos, entre ellos Eusebio de Cesarea, profundamente impresionados por los acontecimientos de los que habían sido testigos y convencidos de que vivían en un punto crucial de la historia, habían aclamado a Constantino y a sus sucesores como gobernantes elegidos por Dios. San Agustín, igual que muchos de sus compañeros cristianos, había compartido una vez semejante convicción. Pero después de dos generaciones, el imperio cristiano y sus gobernantes, aunque ya no eran hostiles, fueron en muchos aspectos demasiado humanos. A principios del siglo V, pocos que hubieran tratado directamente con el gobierno romano —no san Juan Crisóstomo ni tampoco san Agustín— lo habrían identificado con el reinado de Dios en la tierra.[402]

El san Agustín maduro ofrece una teología de la política mucho más compleja y exigente que ninguna de sus rivales. San Juan Crisóstomo declaraba que el gobierno imperial es innecesario para los creyentes, pero san Agustín insistía en que Dios había sometido a todos, tanto paganos como sacerdotes, al dominio del gobierno externo. Sin embargo, el razonamiento de san Agustín difiere profundamente de la ingenua aprobación de Eusebio, el teólogo de la corte de Constantino.

La sombría visión de san Agustín de una naturaleza humana asolada por el pecado original y desbordada por la lujuria de poder descarta la adulación incondicional y restringe su apoyo al

dominio imperial.[403] Esa misma visión sombría le obliga a rechazar la premisa más optimista de san Juan Crisóstomo de que el poder imperial es necesario para los paganos, pero, en verdad, superfluo en las vidas de los ciudadanos piadosos. Por el contrario, san Agustín sitúa el gobierno secular en el centro de la sociedad humana, tan indispensable para sus mejores como para sus peores miembros. Para un cristiano las obligaciones cívicas ocupan un lugar secundario después de las obligaciones hacia Dios (o, lo que en la práctica suele significar, hacia la Iglesia). No obstante, al margen de un conflicto directo de intereses, incluso el obispo debe guardar la debida obediencia a la autoridad secular.[404] San Agustín sabía que el dominio del emperador, aunque limitado (o incluso brutal), es, sin embargo, tan permanente e inevitable —al menos en este mundo— como las consecuencias del pecado original. La teoría de san Agustín, más efectiva que la de Eusebio, por un lado, y la de san Juan Crisóstomo, por el otro, permitió a sus coetáneos llegar a un acuerdo con respecto a la realidad del imperio cristiano y con su indudable naturaleza humana.

Si el Estado del siglo V ya no parecía tan malvado como antaño, a su vez, la Iglesia ya no parecía tan santa. San Juan Crisóstomo, al sostener su teoría, por aquel entonces básicamente sectaria, deploró lo sucedido a la Iglesia católica desde que el favor imperial distinguió a los cristianos por primera vez: primero, el flujo masivo de conversos sólo de nombre y, segundo, el modo en que una lluvia de privilegios imperiales había cambiado de forma radical —armando gran revuelo— la dinámica de la política eclesiástica. Pero san Agustín interpreta lo que san Juan Crisóstomo sólo censura. Al transformar el modelo tradicional de la Iglesia y la premisa en la que se basaba —el libre albedrío—, la teoría de san Agustín del pecado original hacía teológicamente

inteligibles no sólo las imperfecciones del Estado, sino también las de la Iglesia.

En segundo lugar, al cambiar el modo en que los cristianos católicos entendían el significado psicológico y religioso de la libertad (*libertas*), la teoría de san Agustín contenía el potencial para cambiar también su comprensión de la libertad política y sus relaciones con ella. En toda la República romana los ricos y los poderosos tendían a estar de acuerdo en que libertas significa vivir bajo el dominio de un «buen gobernante», esto es, un emperador ratificado por el Senado.[405]

Sin embargo, como hemos visto, ciertos cristianos, además de otras gentes, despreciaban la versión de la *libertad* de los patricios, por considerarla un eufemismo de *esclavitud*, es decir, de la subyugación política del gobierno totalitario de los últimos Césares. Para algunas personas, *libertad* significaba libertad con respecto a una autoridad superior y libertad con respecto a la coacción, incluida, por ejemplo, la libertad de palabra.

También hemos visto cómo los cristianos, mientras fueron una secta perseguida, ilegal y minoritaria, adoptaron la segunda opinión. Recordemos como Minucio Félix, que escribió *c.* 200 d. C., describe de modo retórico al cristiano que, sufriendo la tortura por causa de su fe, conserva su *libertas*:

> ¡Qué hermoso espectáculo para los ojos de Dios ver al cristiano luchar con el dolor, enfrentándose con las amenazas, suplicios y tormentos, despreciar sonriente el estrépito de los instrumentos mortíferos y el horror que inspira el verdugo, *defender su libertad contra reyes y príncipes* para someterla a sólo Dios… desafiar triunfante y victorioso al mismo que pronunció su sentencia![406]

Al negar la acusación de que los cristianos temían ofrecer sacrificios a los dioses paganos debido a razones supersticiosas, Minucio Félix declaraba que «no es una prueba de nuestro temor, es una afirmación de nuestra verdadera libertad».[407] Cuando Tertuliano, coetáneo de Minucio, desafió la autoridad imperial en nombre de «el derecho de mi libertad»,[408] dio por sentado que el término significaba libertad con respecto a una autoridad superior.[409]

San Agustín, por el contrario, al negar que los seres humanos poseyeran capacidad de libre albedrío, acepta una definición de la libertad mucho más acorde a la de los poderosos e influyentes con los que se identifica cordialmente. Según san Agustín, es la *serpiente* la que incita a Adán con su seductora tentación de libertad. El fruto prohibido simboliza «el libre albedrío de la libertad humana».[410] San Agustín añade: no «es el mal en sí mismo, sino que estaba en el jardín para enseñarle la principal virtud», la obediencia. Como hemos explicado antes, san Agustín llega así a la conclusión de que la humanidad jamás estuvo destinada a ser, en absoluto, verdaderamente libre. Dios nos permitió pecar para demostramos por medio de nuestra propia experiencia que «nuestro verdadero bien es la esclavitud»,[411] en primer lugar, esclavitud a Dios y, en segundo, a su agente, el emperador. Por raro que parezca, la paradoja de san Agustín encuentra un paralelismo en la retórica política de sus coetáneos. Claudio, el poeta de la corte pagano y propagandista al servicio de Estilicón y Honorio, emperador cristiano de Occidente, desafía a quienes llaman esclavitud (*servitium*) al gobierno del emperador: «¡Nunca es tan apreciada la libertad como bajo un buen rey!».[412] En los siglos siguientes, una idea similar fue incorporada a la misa católica imperial, que hacía al sacerdote rezar para que «los enemigos de la paz sean derrotados, la libertad romana pueda serviros con la seguridad» *(secura tibi serviat Romana libertas*).[413]

Por último, cualquiera que observe el contraste entre las vidas de los dos obispos, podría deducir que la versión de san Agustín de la política del paraíso demostró ser efectiva en las relaciones con los políticos del imperio romano del siglo V, mientras que la versión de san Juan Crisóstomo fracasó. Ambos, san Agustín, nacido en Tagarta, en el Norte de África, en el año 354, y san Juan Crisóstomo, nacido en Antioquía probablemente en el mismo año o algunos años antes,[414] crecieron en un mundo gobernado durante más de una generación por emperadores cristianos —que interrumpió la abrupta vuelta al patronazgo imperial del paganismo —que llevó a cabo Juliano durante dos años—. Sin embargo, las respuestas de san Agustín a la nueva constelación del poder imperial fueron muy distintas de las de san Juan Crisóstomo.

San Juan Crisóstomo perdió a su padre siendo muy joven, su madre le educó a él y a su hermana, a los dieciocho años fue bautizado y se hizo monje. En una de sus primeras publicaciones *Comparación entre un rey y un monje*, escrita en una época en la que el mundo, la corte imperial y la Iglesia se mezclaban de una forma sin precedentes, san Juan Crisóstomo defendió apasionadamente el poder sagrado frente al secular, tema que le preocuparía toda su vida. Unos doce años más tarde, como he señalado anteriormente, cuando la gente de Antioquía se rebeló y derruyó las estatuas imperiales en protesta contra el emperador, san Juan Crisóstomo se dirigió a su audiencia, que esperaba aterrorizada las represalias imperiales, y se atrevió a proclamar que incluso el propio emperador necesita del sacerdote y está sometido a la autoridad superior de éste, y no que el cristiano está sometido al emperador, como san Agustín habría hecho: «Él es un gobernante, y un gobernante de mayor dignidad que los demás, pues las leyes sacras colocan bajo sus manos la cabeza real».[415] Cuando el

obispo colaboró con el emperador para resolver la crisis, san Juan Crisóstomo dijo que esos acontecimientos demostraban a los no creyentes «que los cristianos son los salvadores de la ciudad, sus guardianes, sus protectores y sus maestros… Que los no creyentes aprendan que el temor a Cristo es un brida a toda clase de autoridad».[416]

En el año 397 san Juan Crisóstomo recibió una inesperada invitación a Constantinopla, la capital oriental del imperio. Apresurándose hacia allí en secreto, le sorprendió ser nombrado obispo de Constantinopla, dignidad próxima a la cima del poder eclesiástico. Por la ley canónica del año 391, el obispo de Constantinopla ocupaba un puesto inferior sólo al obispo de Roma, pero a menudo un hombre con ese cargo, como consejero y jefe espiritual del emperador, de la familia imperial y de la corte entera, superaba a todos los demás en influencia. Eutropio, el brillante y poderoso eunuco que controlaba la política de la corte del emperador Arcadio, su joven e inútil pupilo, había dispuesto el nombramiento. Probablemente Eutropio esperaba que el piadoso y elocuente Crisóstomo no tuviera ni ambición ni talento para la política de la corte. Eutropio estaba en lo cierto. San Juan Crisóstomo era tan poco político, estaba tan ocupado en sus responsabilidades de consejero moral de los poderosos, de defensor de los indigentes y los oprimidos, y de austero guardián de la disciplina del clero, que en tres años resultaba molesto prácticamente a todos los que antaño habían celebrado su nombramiento. Sus actos de conciencia social le enemistaron con los poderosos de la corte y el clero. Y su intento de construir un hospital para leprosos justo al otro lado de las murallas de la ciudad desató una «guerra» de protestas que finalizó con su expulsión del cargo.[417] Un historiador deduce que san Juan Crisóstomo «por su necio idealismo, orgullosamente desdeñó el favor de la corte, en la que sólo descansaban los altos cargos del episcopado».[418]

Otro se pregunta si merece ser venerado como santo y mártir o condenado «corame un idéaliste dépourvu de finesse diplomatique, un zélote sans tact, ou un fanatique incapable de nuances et victime de son emportement».[419] Los admiradores de san Juan Crisóstomo atribuyeron las acciones del obispo a sus profundas convicciones religiosas y a su intransigente conciencia moral. No obstante, hasta éstos pudieron ver cómo esas cualidades le acarreaban acusaciones de «severidad y rudeza» y de arrogancia intolerable en un hombre de su posición, con lo cual preparaba el terreno a sus enemigos.

Después de seis años en el cargo, san Juan Crisóstomo vio cómo sus enemigos triunfaban sobre sus antiguos partidarios; se vio depuesto de su dignidad episcopal, quizás evitando la muerte por muy poco, y acompañado de una copiosa guardia inició el arduo camino hacia el destierro. Enfermo y solo, defendido y confortado por unos pocos amigos fieles, vivió sólo tres años más. Pero las convicciones de san Juan Crisóstomo jamás cambiaron: el poder secular y el espiritual son antitéticos y se excluyen mutuamente. Desde el exilio escribió a su amiga íntima y defensora, la diaconesa Pentadia, palabras que sin duda expresan reflexiones sobre sus propios sentimientos, así como los de ella:

> Me regocijo… y encuentro el mayor consuelo en mi soledad, en el hecho de que hayas sido tan valiente y recta y no te hayas permitido obrar mal… Alégrate y disfruta de tu victoria. Pues han hecho todo lo que han podido contra ti. A ti, que sólo conoces la Iglesia y tu celda monástica, te han sacado a la luz pública, de allí a la corte y de la corte a la cárcel. Han levantado falsos testimonios, han calumniado, asesinado, vertido ríos de sangre… y no han ahorrado medios para aterrorizarte,

y obtener de ti una mentira… Pero tú les has avergonzado a todos.[420]

Consideremos ahora el caso de san Agustín. Nacido en una familia no patricia, san Agustín nos cuenta que su pagano padre, Patricio, un hombre que solía ser infiel a su esposa, no sólo fracasó en «desarraigar las zarzas de la lujuria» en su hijo, sino que se mostró complacido por el apetito sexual adolescente de su hijo. (Tal vez san Agustín tenía en mente a su fogoso padre cuando se quejaba de «la educación tradicional que me enseñó que Júpiter castigaba a los malvados con sus truenos y sin embargo cometía adulterio»). Su cristiana madre, santa Mónica, soportó con paciencia las infidelidades de su esposo, dice Agustín, pero «me imploraba encarecidamente que no fornicase». Como joven debió turbarle semejante consejo «femenino». Mucho más tarde, al recordar el pasado, llegó a pensar que Dios le había hablado a través de su madre y que «cuando hacía caso omiso de ella, hacía caso omiso [de Dios]». San Agustín emprendió una carrera secular con mucha ambición y se sumergió en la vida de la ciudad, representaciones teatrales, fiestas, concursos retóricos, muchas amistades. Después de varias relaciones sexuales precoces, vivió unos años con una mujer de clase baja que cautivó sus pasiones y le dio un hijo, pero la abandonó por un matrimonio socialmente ventajoso que su madre había dispuesto para él. Sin embargo, ya convertido en un prestigioso retórico, san Agustín se sentía dividido. Aunque le atraía la reflexión filosófica y religiosa, carecía de voluntad para olvidar su matrimonio y su carrera. Cuando tenía treinta y dos años, aguijoneado por los relatos de los anacoretas del desierto, renunció al mundo y fue bautizado. Tres años más tarde, «habiendo abandonado toda esperanza mundana», san Agustín fue a Hipona para emprender la vida monástica en la que quiso entrar. Más tarde protestó ante su congregación y sostuvo que jamás había tenido intención alguna de desempeñar un

cargo eclesiástico, mostrándose ambivalente respecto de su brillante carrera eclesiástica: «pero me apresaron, fui hecho sacerdote, y así llegué al grado del episcopado».[421]

Como Peter Brown ha señalado, la iglesia a la que san Agustín eligió unirse «no era la vieja Iglesia de san Cipriano», es decir, «no era la selecta comunidad de santos, siempre prestos a arriesgarse a la persecución y a la muerte o, a falta de esa oportunidad de martirio, a abandonar ávidos el mundo», sino que

> era la nueva Iglesia en expansión de san Ambrosio, que se elevaba por encima del mundo romano como «una luna encerada en su brillo». Era una comunidad internacional, segura, fundada en el respeto a los emperadores cristianos, elegida por los nobles y los intelectuales, capaz de brindar a las masas del mundo civilizado conocido las verdades esotéricas de la filosofía de Platón, una Iglesia que ya no desafiaba a la sociedad sino que la dominaba.[422]

Según san Agustín entendía su tarea y habiéndola aprendido de san Ambrosio, los dirigentes de la Iglesia participaban en la obra de gobierno ordenada por Dios: «Vosotros enseñáis a los reyes a gobernar en provecho de su gente, y sois vosotros quienes aconsejáis a la gente que sometan a sus reyes».[423] En la época del bautismo de san Agustín, la Iglesia católica estaba en el proceso de consolidar su identificación con el gobierno imperial. Respaldados por el emperador Honorio, los dirigentes de la Iglesia occidental intentaron evitar que un grupo rival de cristianos volviese a gozar de privilegios, y se concentraron en la política de aumentar la autoridad imperial y, de este modo, afirmar y consolidar la primacía del catolicismo por encima de todos sus rivales cristianos en el proceso.

El cargo de san Agustín como obispo de una ciudad provinciana del norte de África apenas puede compararse a la preeminente dignidad de san Juan Crisóstomo tres años más tarde en la capital del imperio oriental. Sin embargo, al aceptar el episcopado, también san Agustín se convirtió en una figura pública y en gobernante de la comunidad. Cuando su autoridad fue desafiada por la iglesia rival de los donatistas, san Agustín apreció —y manipuló— las ventajas de su alianza con el poder represivo del Estado. Sus adversarios eran cristianos que habían rechazado el nombramiento del episcopado de Ceciliano, elegido obispo de Cartago en el año 311, basándose en que había permitido a las autoridades del gobierno romano confiscar y destruir las copias de las Escrituras de su iglesia durante la gran persecución de los años 303 y 304. Estos cristianos, llamados donatistas por uno de sus dirigentes, Donato de Casae Nigrae, se identificaban con la «Iglesia de los mártires». Los cristianos donatistas censuraron la «impía alianza» entre los cristianos católicos y el Estado romano. Repitiendo un principio de san Juan Crisóstomo, indicaron que la Iglesia debía hacer uso sólo de sanciones espirituales y no de la fuerza.

Sin embargo, san Agustín abandonó la política de tolerancia practicada por el anterior obispo de Cartago y emprendió el ataque contra los donatistas. Al igual que san Juan Crisóstomo, elogió el uso de la persuasión y no de la fuerza por parte de la Iglesia. Pero, tras iniciarse las polémicas y su divulgación, volvió cada vez más a la fuerza. Primero aparecieron las leyes que denegaban los derechos civiles a los cristianos no católicos, luego la imposición de castigos, multas, destituciones de los cargos públicos, y, por último, la prohibición de hablar en público, el destierro de los obispos donatistas y el uso de la coacción física. Según los historiadores católicos, la causa donatista se identificó cada vez más con la resistencia activa a la autoridad, que incluía brotes

de violencia.[424] A pesar de sus primeras reticencias, san Agustín consideró la fuerza militar «indispensable» para suprimir a los donatistas y «escribió la única justificación detallada en la historia de la Iglesia primitiva, sobre el derecho del Estado a suprimir a los no católicos».[425] Explica cómo se percató de que el temor y la coacción, considerados necesarios por san Juan Crisóstomo sólo para gobernar a los de fuera de la Iglesia, eran necesarios también dentro de ella, pues se lamentaba de que muchos cristianos y muchos paganos responden sólo ante el temor.[426]

Después de pasar más de treinta años luchando contra los donatistas, san Agustín se desanimó al compararlos con los cristianos a los que llamó pelagianos, quienes pese a algunas diferencias, como veremos en el capítulo 6, compartían con los donatistas una visión disidente de la Iglesia y una insistencia sobre el libre albedrío. Cuando su grupo venció la votación en los sínodos cristianos, san Agustín se alió sin dudarlo con los funcionarios imperiales contra los clérigos que defendían a Pelagio. En el año 416, Inocencio, obispo de Roma, recibió de los sínodos africanos dos condenas de las ideas pelagianas junto con una larga carta personal de san Agustín y sus allegados más próximos, desafiando a Pelagio. El documento sirvió para advertir, en palabras de Peter Brown, de que

> la principal consecuencia de las ideas [pelagianas]… cortó las raíces de la autoridad episcopal… Los documentos demuestran que al aplacar a los pelagianos, la Iglesia católica *perdía la enorme autoridad que había empezado a ejercer como la única fuerza que podía liberar a los hombres de ellos mismos*.[427]

Los partidarios de Pelagio replicarían (y con razón) que seguían la antigua tradición relativa a la Iglesia y a la naturaleza humana, tradición que últimamente había defendido el propio

san Juan Crisóstomo. Pero las declaraciones de los sínodos africanos, fraguadas básicamente por san Agustín y sus compañeros, señalaban un momento de vital importancia en la historia del cristianismo occidental. Ofrecieron al obispo de Roma y a sus protectores imperiales una clara demostración de la eficacia política de la doctrina de san Agustín sobre la caída. Al recalcar que la humanidad, asolada por el pecado, se encuentra desvalida y necesitada de una intervención exterior, la teoría de san Agustín no sólo validaba el poder secular, sino que también justificaba la imposición de la autoridad de la Iglesia —por la fuerza si era necesario— como esencial para la salvación humana.

San Agustín sobrevivió veintisiete años a su desterrado y desgraciado colega y, a diferencia de san Juan Crisóstomo, consiguió un puesto de extraordinario poder e influencia en el mundo romano hasta su muerte el 28 de agosto del año 430. Las ideas de san Agustín no ganaron la aceptación inmediata y universal. En siglos posteriores, hasta el Concilio de Orange en el año 529, las ideas de san Agustín fueron debatidas con vehemencia. Incluso en los siglos que siguieron al concilio que apoyó las ideas de san Agustín, muchos teólogos sostuvieron —o fueron acusados de sostener— ideas «semipelagianas». Sin embargo, la influencia de las enseñanzas de san Agustín superaron a las de cualquier otro padre de la Iglesia y le sobrevivieron durante casi mil quinientos años. Muchas fueron las causas, pero sugiero que la principal es la siguiente: la teología de san Agustín sobre la caída hace admisible —y no sólo justificable sino necesaria— la difícil alianza para la mayoría de los cristianos entre las iglesias católicas y el poder imperial. La doctrina de san Agustín no fue, ni para él ni para la mayoría de sus seguidores, una cuestión de simple conveniencia. Los creyentes sinceros, interesados básicamente en las cuestiones más profundas de la teología, así como los interesados en las ventajas políticas, hallaron en el legado teológico de san

Agustín el modo de conferir sentido a una situación en la que la Iglesia y el Estado se hicieron inextricablemente dependientes.

El eventual triunfo de la teología de san Agustín requirió de la capitulación de todos los que sostenían la proclama clásica referente a la libertad humana, antaño considerada por tantos como el fondo del evangelio cristiano. A principios del siglo V, quienes todavía sostenían estas arcaicas tradiciones —entre los que destacaban aquéllos a quienes los católicos llamaban donatistas y pelagianos— fueron condenados por herejes. La teoría de san Agustín sobre la caída de Adán, adoptada en formas más simples sólo por grupos marginales de cristianos, se situaba ahora en el centro de la historia occidental, junto con la Iglesia católica que la había respaldado y proclamado.

6. LA NATURALEZA DE LA NATURALEZA

Hemos visto cómo las perspectivas cristianas sobre la libertad y el poder de la voluntad cambiaron, al mismo tiempo que la situación de los cristianos pasó de ser la de unos sectarios perseguidos a la de unos correligionarios del emperador. En este capítulo deseo señalar otro elemento de la teología de san Agustín que acompañó a esta enorme transformación: la visión santificante de la naturaleza que llegó a dominar el pensamiento cristiano y cuyo primer principio consiste en que los seres humanos ejercen —o lo hicieron en su día a través de Adán— gran poder sobre la naturaleza (una paradoja aparente, dada la convicción de san Agustín de que los seres humanos, cuyo antepasado común tenía el poder de transformar la naturaleza, carecían ahora de poder para evitar las consecuencias de esa transformación).

Durante milenios, judíos y cristianos habían tratado de explicar el misterio del sufrimiento humano como un juicio moral: el precio del pecado de Adán y Eva. Al suscitar el relato de la creación del Génesis la pregunta de ¿por qué sufrimos y por qué morimos? pretende el absurdo, desde un punto de vista empírico, de que la muerte no constituye el fin natural de todas las vidas, sino que fue introducida en las especies simplemente porque Adán y Eva hicieron la elección equivocada. Según el Génesis, Dios dijo a la mujer

> «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos:

con dolor parirás los hijos.

Hacia tu marido irá tu apetencia,

y él te dominará».

Al hombre le dijo: «Por haber escuchado la voz de tu mujer

y comido del árbol del que yo te había prohibido comer,

maldito sea el suelo por tu causa:

con fatiga sacarás de él el alimento

todos los días de tu vida.

Espinas y abrojos te producirá,

Con el sudor de tu rostro comerás el pan,

hasta que vuelvas al suelo,

pues de él fuiste tomado.

Porque eres polvo y al polvo tomarás». (Génesis 3:16-19).

Por eso, el dolor, la opresión, el parto y la muerte son castigos que nosotros (o nuestros primeros padres) *nos hemos infligido*. «En el principio» la elección voluntaria del primer hombre y la primera mujer cambió la naturaleza de la propia naturaleza y, desde entonces, toda la humanidad sufrió y murió.

Quizás, parte del poder de esta arcaica historia, de la que los cristianos han deducido un sistema moral, resida en su flagrante contradicción con la experiencia cotidiana, su atribución de poderes sobrenaturales a ciertos seres humanos. Lo que una vez hizo el poder sobrenatural de Adán, sólo el poder sobrenatural de Cristo lo puede deshacer: *«Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos*. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos

revivirán en Cristo» (1 Corintios 15:21-22). Los evangelios declaran que la más mínima palabra de Jesús no sólo podía provocar una tormenta o sanar las enfermedades, sino devolver la vida a la muerte. En el Sermón de la Montaña Jesús pide a sus seguidores que controlen sus naturalezas, adquiriendo responsabilidad moral de sus actos y dominando reacciones instintivas tales como la ira y el deseo sexual (Mateo 5:21-22, 27-28).

Como hemos visto, los cristianos fervientes de los primeros siglos pusieron a prueba los límites extremos de la virtud humana (*virtus* en latín, literalmente 'fuerza') al demostrar el dominio sobre su propia sexualidad. Algunos de los primeros cristianos también creyeron que podrían triunfar sobre la muerte, no sólo en la resurrección futura, sino aquí y ahora si lograban romper el poder de los impulsos naturales, sobre todo el deseo sexual.[428] Según el evangelio de Lucas, Jesús había dicho:

> Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellos marido, ni pueden ya morir, porque son como los ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección. (Lucas 20:34-36).

Inspirados por tales palabras, muchos cristianos siguieron esa vida no natural —o, como ellos dirían, sobrenatural.

No obstante, las historias de estos ascetas heroicos, entre las que se encuentra la historia de la protegida de san Jerónimo, la joven viuda Blasilla, que murió en su intento de ascetismo, despertaron preguntas obvias entre los cristianos y entre sus críticos. ¿Cuál es la capacidad —y los límites— de la elección humana? ¿Qué podemos controlar y qué escapa a nuestro control? ¿Podemos realmente dominar el deseo sexual, el sufrimiento y la muerte, o pertenecen estas categorías a la estructura de la natura-

leza? ¿Son «actos de Dios» y por tanto están más allá de nuestro poder, o este poder es un problema de gradación? ¿Es la muerte, en concreto, *naturali*? ¿O es *no natural*, una enemiga, como dice san Pablo (1 Corintios 15:26), introducida en la vida humana por el pecado de Adán?

Hemos visto que durante el período formativo de la tradición cristiana muchos cristianos reflexivos se esforzaron en comprender no sólo la naturaleza del universo, sino también la naturaleza humana en particular. En los siglos IV y V, ciertos cristianos —entre ellos Pelagio, un devoto asceta católico de Bretaña— influidos por la ciencia y la filosofía griegas, argumentaron en sus últimas enseñanzas que los deseos y la voluntad humanos no tienen, en sí mismos, ninguna consecuencia en los acontecimientos naturales y que la humanidad no atrajo sobre sí la muerte, ni podría, por un acto de voluntad, superarla: la muerte estaba en la naturaleza de las cosas, a pesar de que en el Génesis se afirme claramente lo contrario. Pero san Agustín, coetáneo de Pelagio, rechazó con vehemencia esta idea de la naturaleza y, durante más de doscientos años, la mayoría de cristianos siguieron su ejemplo.

Como hemos visto, san Agustín debatió en sus últimos años contra los que estaban de acuerdo con san Juan Crisóstomo,[429] y después contra los seguidores de Pelagio. Ambos insistían en que por medio del bautismo los cristianos son libres para hacer elecciones morales y, aunque nuestra voluntad no puede cambiar el curso de la naturaleza, puede —y debe— tomar decisiones morales. En el año 417, la ciudad de Roma estaba tan dividida entre los defensores y los adversarios de Pelagio, que los partidarios de los dos bandos habían organizado verdaderas algaradas en las calles. Dos años antes, dos concilios de obispos en Palestina habían declarado ortodoxo a Pelagio, pero dos concilios opuestos de

obispos africanos, encabezados por san Agustín y sus compañeros, lo condenaron y persuadieron al papa Inocencio, obispo de Roma, a ponerse de su parte. Cuando Inocencio murió, su sucesor, el papa Zósimo, al principio declaró ortodoxas las enseñanzas de Pelagio, pero después de recibir las vehementes protestas de san Agustín y otros obispos africanos, rectificó y excomulgó a Pelagio.[430]

En esa época los obispos cristianos aprendieron a emplear para sus propios fines no sólo la censura eclesiástica, sino también el poder imperial.[431] Durante la batalla contra Pelagio y sus defensores, muchos de ellos romanos influyentes,[432] san Agustín y sus amigos solicitaron abiertamente el apoyo del emperador. Alipio, amigo de san Agustín y obispo africano, entregó ochenta corceles numidios para sobornar a la corte imperial y ejercieron con éxito su influencia contra Pelagio. El resultado favoreció a san Agustín: en abril del año 418, no sólo el papa excomulgó a Pelagio, sino que el emperador Honorio condenó a los recientemente declarados herejes y ordenó multarles, cesarles de sus cargos y exilarles junto con sus irreconciliables partidarios.

Pelagio murió en el destierro poco después, pero sus seguidores más enérgicos se negaron a ceder. Juliano de Eclano, un inteligente, intelectual y joven obispo italiano, esgrimió y propagó las ideas de Pelagio. Juliano se atrevió incluso a desafiar al poderoso san Agustín, el filósofo más famoso de su tiempo, y sometió al anciano obispo a una batalla que obsesionaría a san Agustín en los últimos doce años de su vida.

San Agustín, concentrando toda su elocuencia y su ira, sostuvo unas ideas de la naturaleza completamente antitéticas al naturalismo científico. Fue la elección humana —el pecado de Adán— lo que introdujo la mortalidad y el deseo sexual en la raza humana, privando a la descendencia de Adán de la libertad para ele-

gir no pecar. San Agustín amplió su argumento en los seis volúmenes de su *Opus imperfectum contra Julianum* (Obra inacabada contra Juliano). Aunque san Agustín sea quizás el mayor maestro de la Iglesia, su última obra ha permanecido muchos años sin ser traducida al inglés.

Las ideas de san Agustín prevalecieron, pero la cuestión es ¿por qué? ¿Por qué el elocuente, apasionado y políticamente hábil Agustín triunfó al fin, después de más de una década de lucha, y los poderosos partidarios y amigos de Pelagio, muchos de los cuales eran monjes, sacerdotes, obispos y cristianos seglares, fueron condenados por herejes, depuestos y desterrados? ¿Cómo persuadió san Agustín a la mayoría de los cristianos de que el deseo sexual y la muerte son esencialmente experiencias «no naturales», resultantes del pecado humano?[433]

Ciertamente ni Pelagio ni san Agustín pretendían ser «científicos» en el sentido actual de la palabra, y sospecho que tampoco habrían considerado el término como un cumplido. En cambio, ambos iniciaron sus reflexiones sobre el universo natural desde una perspectiva religiosa común, comenzando por Génesis 1-4, del que cada uno extrae muy diferentes conclusiones.

Pelagio, que compartía la habitual convicción cristiana de que la naturaleza era buena como Dios la creó y que la humanidad era moralmente libre, hecha a imagen de Dios, se lamentó cuando leyó por primera vez las *Confesiones* de san Agustín. Durante años Pelagio había respetado la obra de san Agustín, en especial *Sobre el libre albedrío*, tratado que elogia la libertad humana, escrito en su juventud. Pero cuando san Agustín escribió sus *Confesiones* ya maduro, declaró que había sobreestimado el poder de la libertad humana. Entonces se dio cuenta de que los seres humanos no son libres, como lo era Adán, para resistirse al pecado. No podemos elegir no pecar y ni siquiera podemos controlar nuestros

impulsos sexuales. Lo peor reside en que «el deseo carnal» —*concupiscentia carnis*— tiene consecuencias mucho mayores que sus manifestaciones superficiales, que sólo son síntomas de los impulsos más profundos que frustran, confunden y traicionan nuestros mejores deseos de controlarlos.[434] Sin embargo, puesto que todos son concebidos por medio del deseo sexual y ya que el deseo sexual se transmite a todos a través del semen que actúa en la concepción, san Agustín llega a la conclusión, como hemos visto, de que toda la humanidad está corrompida por el pecado «desde el vientre materno».

También hemos visto que la teoría de san Agustín era una desviación radical de la anterior doctrina cristiana y muchos cristianos la consideraron perniciosa. Muchos cristianos tradicionalistas creían que esta teoría del «pecado original» —la idea de que el pecado de Adán se transmitió directamente a su descendencia— negaba el doble cimiento de la fe cristiana: la bondad de la creación de Dios y la libertad de la voluntad humana. En cualquier caso, muchos cristianos coincidieron en que, a pesar de estar manchados por el pecado antes del bautismo —el pecado de Adán, no el nuestro—, el bautismo limpia al creyente de todo pecado, por lo tanto, en palabras del maestro egipcio Dídimo el Ciego, «ahora nos encontramos de nuevo tal y como éramos cuando fuimos creados por primera vez: sin pecado y dueños de nosotros mismos».[435] En su argumento contra san Agustín, Pelagio y sus seguidores pudieron reclamar el respaldo de los venerados padres de la Iglesia, desde San Justino, Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría en el siglo II, hasta san Juan Crisóstomo en el siglo IV.

Según su biógrafo Georges de Plinval, el propio Pelagio había estado de acuerdo con la mayoría de sus coetáneos judíos y cristianos —y con el propio san Agustín, a ese respecto— en que la

muerte se cierne sobre la raza humana para castigar el pecado de Adán. No obstante, mientras san Agustín elaboraba sus ideas en una teoría de la depravación humana, los seguidores de Pelagio argumentaron lo contrario.[436] La mortalidad universal no puede ser el resultado del castigo, pues Dios, que es justo, no habría castigado a nadie más que a Adán por lo que sólo Adán había hecho y no condenaría a toda la raza humana por la transgresión de un solo hombre. Por tanto, la muerte debe pertenecer a la estructura de la naturaleza: la muerte, que los seres humanos comparten con el resto de las especies, no está, ni nunca lo estuvo, al alcance de que ningún ser humano pueda elegir o rechazar.

Juliano de Eclano, hijo de uno de los obispos compañeros de san Agustín y él mismo obispo de una ciudad provinciana del sur de Italia, comprendió que la controversia entre Pelagio y Agustín comprometía a los cristianos desde Roma hasta África.[437] Juliano, que una vez compartió la casi universal admiración por la erudición y las enseñanzas de san Agustín, se convenció de que en el tema de la naturaleza, el anciano obispo estaba simplemente equivocado. También acusó a los oponentes de Pelagio de habérselas arreglado para conseguir su condena por medio de la influencia en la corte, el soborno y las falsas acusaciones. Trató de defender las ideas de Pelagio por medio del serio debate teológico que, en su opinión, merecía. Así, Juliano defendió y propagó las ideas antes expresadas por san Juan Crisóstomo y otros maestros cristianos, para reducir al absurdo la idea del pecado original de san Agustín.

Juliano creía que el enorme error de san Agustín consistía en considerar el presente estado de la naturaleza como un castigo. San Agustín fue más lejos que los judíos y los cristianos que estaban de acuerdo en que el pecado de Adán introdujo la muerte en la raza humana: él subrayó que el pecado de Adán introdujo la

corrupción moral universal. Juliano contestó que el «pecado natural no existe»:[438] ninguna condición hereditaria, transmitida físicamente, corrompe la naturaleza humana y mucho menos la naturaleza en general. Para comprender la condición humana, dice Juliano, debemos empezar por distinguir lo que es natural de lo que es voluntario.[439] ¿Qué categorías pertenecen a la estructura de la naturaleza y, por tanto, a los «actos de Dios» que escapan a nuestro poder? y ¿cuáles dependen de la elección humana? ¿Qué es lo natural y, por tanto, está más allá de nuestra voluntad, y qué es lo voluntario?

Semejantes preguntas condujeron a Juliano y a san Agustín a remontarse al Génesis y ambos lo utilizaron como autoridad. Juliano insistió en que ni la muerte ni el deseo sexual perturbaron a Adán y a Eva en el paraíso, pues ambos, la muerte y el deseo, eran «desde el principio» naturales:

> Dios es el creador de los cuerpos, Dios el que distingue los sexos, Dios el que formó los órganos sexuales, Dios el que infundió en los cuerpos la fuerza que los arrastra a la unión, Dios el que otorga el poder al germen vital, Dios el que actúa en lo íntimo de la naturaleza. Nada malo, nada culpable hace Dios.[440]

¿Y sobre la muerte? ¿No enseña el Génesis que la muerte es el castigo por el pecado? Es cierto, responde Juliano, pero no la muerte física. Afirma que la muerte que sufrimos como castigo por el pecado de Adán es distinta de la mortalidad universal natural a todas las especies vivientes. Aunque el relato del Génesis dice que Dios advirtió a Adán que «el día» de su transgresión «moriréis», Adán no murió físicamente. En cambio, dice Juliano, Adán empezó a morir moral y espiritualmente el día en que optó por pecar. La descendencia de Adán se enfrenta a la misma opción que él. Pues Dios da a todo ser humano lo que dio a Adán:

el poder para elegir el propio destino moral, el poder de elegir el camino espiritual de la vida o de la autodestrucción espiritual. En cuanto al pecado original, *«el mérito de una sola [persona] no puede tener valor para perturbar todas las leyes de la naturaleza»*.[441]

Pero san Agustín insiste en que por medio de un acto de voluntad, Adán y Eva *cambiaron* la estructura del universo, que su simple acto voluntario corrompió para siempre la naturaleza humana y la naturaleza en general. La postura de san Agustín es paradójica, por cuanto atribuye virtualmente un poder ilimitado a la voluntad humana, pero confina ese poder a un pasado irrecuperable, a un paraíso perdido. Según san Agustín, sólo el poder humano nos redujo a nuestro presente estado, estado en el que hemos perdido por completo ese poder. En nuestro presente estado de corrupción moral, necesitamos *espiritualmente* la gracia divina y *prácticamente* la autoridad externa y la dirección de la Iglesia y el Estado.

En su debate con Juliano, san Agustín compara la actual experiencia humana con una reconstrucción, llena de fantasía, de nuestro paraíso perdido: la vida humana, según cree, «debió de ser» un estado en el que las mujeres no experimentaban dolor en el parto y disfrutaban del matrimonio sin opresión o coerción.[442] Pero ahora Eva sufre el castigo, porque Dios le dijo: «Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Génesis 3:16). Como resultado, dice san Agustín, las mujeres sufren náuseas, enfermedades, dolores en el embarazo y las dolorosas contracciones de parto que acompañan al alumbramiento. Muchas mujeres sufren la mayor agonía del aborto, o «las torturas infligidas por los doctores, o la conmoción y el dolor de parir un niño muerto o moribundo».[443] Según san Agustín estos sufri-

mientos no son naturales, sino que demuestran que la propia naturaleza, tal y como ahora se experimenta, está enferma:

> *estas miserias son en nuestra naturaleza* viciada… las mujeres no sentirían los dolores de parto si Eva no les hubiera transmitido, con el pecado, los dolores de la fecundidad; no es pena alguna la fecundidad, sino la pena del pecado es lo que les transmite; si el parto se hizo doloroso, es fruto del pecado, no de la fecundidad; el dolor de la maternidad viene del pecado; la fecundidad, de la bendición del Señor.[444]

Del mismo modo que la fertilidad produce a la mujer sufrimientos involuntarios, así también el deseo sexual: el infortunio de la dominación masculina se extiende a toda la estructura de las relaciones sexuales.[445] En sus tratos con los hombres, así como en los dolores que sufren con sus hijos, las mujeres experimentan las consecuencias de la caída. San Agustín describe estos sufrimientos como un hombre que los ha sentido y ha sido testigo de ellos: algunos niños nacen ciegos, sordos, deformados o sin el uso de sus miembros y otros nacen con otros tipos de sufrimiento humano como la locura demoníaca o una enfermedad crónica y fatal. Incluso los afortunados, los niños que nacen normales y sanos, dice san Agustín, revelan la terrible vulnerabilidad que impregna a la naturaleza: todo niño nace ignorante, sometido por completo a pasiones y sensaciones, privado de la razón y del lenguaje articulado, totalmente desvalido.[446]

Así como el pecado de Eva acarreó el sufrimiento a las mujeres, el pecado de Adán acarreó el sufrimiento a los hombres, según Génesis 3:17-19:

> maldito sea el suelo por tu causa:
> con fatiga sacarás de él el alimento
> todos los días de tu vida.

Espinas y abrojos te producirá,
y comerás la hierba del campo.
Con el sudor de tu frente comerás el pan,
hasta que vuelvas al suelo,
pues de él fuiste tomado.
Porque polvo eres y al polvo tomarás.

Según san Agustín, Dios creó la tierra en un principio libre de espinas y abrojos y producía una maravillosa abundancia de alimentos.

Entonces Adán pecó y «toda la naturaleza cambió para peor»;[447] de repente espinas y abrojos brotaron de lo que una vez fue una tierra fértil. Dios había establecido al hombre en el Edén «para labrarlo y cultivarlo», y antes de pecar Adán trabajó «no sólo sin fatiga, sino con placer en el alma»[448] Pero ahora, dice san Agustín, todos los hombres experimentan dolor, frustración y fatiga en su trabajo, y todas las mujeres en el suyo: las miserias de la naturaleza humana acompañan ahora a ambos sexos «desde la primera infancia hasta la ancianidad».[449]

Lo peor de todo es lo que nos espera al final: «el último enemigo, la muerte». En el principio Dios concedió el poder «de vivir sin necesidad de morir».[450] La muerte no era en ningún sentido *natural*, sino que surgió sólo después de que Adán eligiera pecar, imponiendo sobre él y toda su progenie esta horrible agonía, junto con «todo un cortejo de enfermedades que conducen al hombre a la muerte».[451] El único hecho arbitrario de voluntad de Adán hizo que todos los posteriores actos de la voluntad humana fueran inútiles. La humanidad, antaño armoniosa, perfecta y libre, fue asolada a través de Adán por la mortalidad y el deseo, mientras que todo sufrimiento, desde las malas cosechas, el aborto, la fiebre y la locura hasta la parálisis y el cáncer, es la prueba

del deterioro moral y espiritual introducido por Adán y Eva. Desde san Agustín, la transmisión hereditaria del pecado original ha sido la doctrina oficial de la Iglesia católica.

San Agustín niega la existencia de la naturaleza *per se* —de la naturaleza que los especialistas de las ciencias naturales nos han enseñado a percibir—, pues no puede imaginar el mundo natural sino como reflejo del deseo y la voluntad humanas. Allí donde hay sufrimiento debe haber maldad y culpa, pues, señala san Agustín, Dios no permitiría el sufrimiento allí donde no hubiera una falta anterior. Pero en su réplica a Juliano, san Agustín se pregunta cómo podría un Dios justo y poderoso permitir que los niños sufrieran

> los males que casi todos los niños sufren en su transitoria vida, sin nada pide el castigo contraído por sus padres? De un vistazo repasarás estos males que… todos les vemos sufrir. Tú dices: «La naturaleza humana, al principio de la vida, está adornada con el don de la inocencia». Estoy de acuerdo en lo que respecta a los pecados personales, pero no en lo relativo al pecado original… Explica por qué tan gran inocencia algunas veces nace ciega o sorda. Si nada merece que el castigo pase de padres a hijos, ¿quién podría soportar que la imagen de Dios a veces naciese retrasada, pues esto sólo afecta al alma? Considera los hechos desnudos, considera por qué algunos niños sufren de endemoniamiento.[452]

Como respuesta, Juliano cita el evangelio de san Juan del Nuevo Testamento, en el que preguntan a Jesús si cierto hombre ha nacido ciego porque había pecado o porque sus padres habían pecado. Jesús responde: «Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Juan 9:3) y sana al hombre, devolviéndole la vista. Para san Agustín esta historia es irrele-

vante, lo que Jesús dice sobre el hombre a quien curó, no puede aplicarse a los hombres en general:

> Estas palabras no pueden aplicarse a los innumerables niños que nacen con tan extensa variedad de taras físicas y mentales. Pues, en realidad, muchos nunca sanarán sino que morirán, lisiados por sus incapacidades… incluso de pequeños. Algunos niños conservarán con ellos su invalidez desde su nacimiento, mientras que otros sufrirán todavía más.[453]

El sufrimiento *demuestra* que el pecado se transmite de padres a hijos: «Si no hubiera pecado, entonces los niños no sufrirían males, ni sufrirían nada doloroso en el cuerpo o el alma por el gran poder del justo Dios»[454] Según san Agustín, la afirmación de que los niños son inocentes y a pesar de ello sufren supone perder la fe en la justicia divina. San Agustín se burla de Juliano: «veis naufragar vuestra herejía en las aguas de estos males infantiles».[455]

Para san Agustín los males naturales y morales se funden en uno. Pero Juliano objeta que «nada natural puede ser calificado de malo», a lo que san Agustín responde «sin hablar de los innumerables males físicos que atormentan los cuerpos, ¿no es un mal la sordera nativa?»[456] Esta percepción del mal implica necesariamente a todos, pues enfermedades tales como la sordera son parte de la experiencia de todos. Lo que ahora llamamos *naturaleza* sólo lo conocemos en un estado de enfermedad crónica.

Como era de esperar, Juliano se opone a esta idea y dice que san Agustín, y los maniqueos «defienden el mal natural… contra la verdad de la fe católica»[457] Según Juliano, la fe católica se funda en lo que él denomina las cinco bienaventuranzas: la bienaventuranza de la creación, la bienaventuranza del matrimonio, la bienaventuranza de la ley, la bienaventuranza de los santos y la

bienaventuranza de la voluntad. Rechaza la ecuación de san Agustín del sufrimiento, el mal y la culpa, y afirma que la naturaleza es buena, aunque admite que su «bondad» incluye sufrimiento físico.

Juliano responde a la lectura de Génesis 3 de san Agustín punto por punto, pretendiendo haber expuesto

> con mayor amplitud algunos textos de la Escritura; otros con más brevedad, pues prometí hacerlo en una obra posterior. Sin embargo, no dejé sin respuesta ninguno de los argumentos o proposiciones de Agustín… he probado la falsedad de sus muchas invenciones, de sus numerosas estupideces y sus muchos sacrilegios.[458]

En cuanto a la pretensión de san Agustín de que el castigo de Eva ha recaído sobre todas las mujeres, «¿no es una insensatez decir que los dolores de parto son compañeros del pecado…?».[459] Los dolores de parto, que forman parte de «la condición natural del sexo», no guardan relación con el pecado.[460] Los animales inocentes, las cabras, las ovejas y los gatos, experimentan las mismas contracciones para expulsar los fetos del vientre. Si los dolores de parto indicaran pecado, ¿por qué las mujeres bautizadas, limpias de pecado, los sienten igual que las otras mujeres? Es más, continúa Juliano, la severidad de los dolores de parto varía de forma considerable. Al sostener que el extremo dolor de parto no puede considerarse simplemente como un «hecho» universal, Juliano observa

> que algunas mujeres bárbaras y nómadas, endurecidas por el esfuerzo físico, dan a luz durante sus viajes con tanta facilidad que, sin detenerse, van a procurar alimento para sus pequeños y continúan su camino, traspasando la carga de sus vientres a sus espaldas; y, en general, las mujeres del pueblo no usan los servicios de

> comadronas para dar a luz… de hecho, donde hay lujo y vida muelle más mujeres mueren en el parto. [461]

Pero ¿por qué dice Dios a Eva «tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Génesis 3:16)? Juliano cree que el pasaje significa exactamente lo que dice. Las dolorosas contracciones que las mujeres sufren como los animales son una parte natural del proceso de nacimiento *(naturaliter instituta*).[462] Pero el sufrimiento que supone este proceso natural se incrementó y amplió en el caso de Eva para castigarla por su desobediencia. El dominio del hombre sobre la mujer, añade Juliano, forma parte del orden de la naturaleza, «una institución de la naturaleza, no un castigo por el pecado».[463] Sin embargo, Juliano y san Agustín admiten que la dominación masculina, así como los dolores de parto, aunque se originaron en la «buena» creación de Dios, pudieron hacerse dolorosos y abrumadores por el pecado.

Y ¿sobre el hombre? Juliano recuerda el lenguaje de Génesis 3:17-19, haciendo hincapié en las palabras que se refieren a la *experiencia* de la naturaleza de Adán:

> Maldita será la tierra en tus trabajos; *con tristeza comerás de ella todos los días de tu vida*: espinas y abrojos te producirá y comerás hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste tomado, porque eres tierra y en tierra te convertirás.

Aunque el pasaje no insinúa que las espinas, los abrojos y el sudor ya existieran en la tierra antes del pecado, Juliano pregunta: ¿brotaron éstos después de la transgresión de Adán, para castigarlo a él y a su descendencia, tal y como pretende san Agustín?

Juliano señala que incluso antes del pecado, la tarea de Adán era cultivar el jardín (Génesis 2:15), mientras que el trabajo de Eva era criar hijos (Génesis 1:28). Del mismo modo que las contracciones ya formaban parte natural del parto de la mujer, dice Juliano, también el sudor, la fatiga y el dolor físico formaban parte del trabajo del hombre. «En el esfuerzo físico, el sudor es un beneficio de la naturaleza»,[464] no una novedad introducida para castigar el pecado. Además, continúa Juliano, igual que en el caso de la mujer, la medida en que el hombre sufre en su trabajo varía según su condición física, su posición social y su situación cultural. No todos los hombres sudan en los campos, los ricos no trabajan y no todos los que trabajan sudan: «para algunos el trabajo es una labor dura, para otros, responsabilidades». Algunos realizan su trabajo pensando y escribiendo o participando en la filosofía y aprendiendo, otros eligen, como único «ejercicio» (*askesis*), una vocación ascética.

¿Qué cambió realmente después del pecado? Para Juliano el pasaje del Génesis no indica una transformación universal y permanente de la naturaleza, ni siquiera de la naturaleza humana, ni tampoco intenta explicar un hecho objetivo. ¿Maldeciría y condenaría Dios a la tierra inocente por culpa del pecado humano? ¿Creeremos a san Agustín cuando dice que las zarzas de espinas y los abrojos —especies que antes no existían— de repente brotaron de la tierra para atormentarnos? Juliano argumenta que, por el contrario, el pasaje expresa la experiencia subjetiva de alguien que peca. Al llamar maldita a la tierra «"maldita será la tierra en tus trabajos [de Adán]" manifiesta el punto de vista de una persona que está muriendo espiritualmente», la vacuidad de alguien que, al haber «fracasado en el cultivo de sus propias posibilidades», proyecta sobre el mundo su sentimiento de dolor. Esa persona considera con simpleza a la propia tierra —de hecho a toda la naturaleza— maldita y afligida. Sin embargo, añade Juliano

—tal vez refiriéndose al pesimista san Agustín—, «esta mentira en esta maldición no puede injuriar a la naturaleza ni a la tierra, sino sólo a la propia persona y a su voluntad».

La persona que está muriendo espiritualmente siente la naturaleza como resistente, hostil, fuente de frustraciones y desastres casi insoportables. Así Caín y Abel, que compartían la misma naturaleza humana pero ejercitaban de modo distinto su voluntad, experimentaron la naturaleza de muy diferente manera. Abel cultivó los campos con fortuna y alabó al señor por su abundante cosecha. No sufrió el mal de manos de la naturaleza, sino de manos de su hermano: «Esa primera muerte nos demuestra claramente que morir no era algo malo, pues el que estaba en el buen camino fue el primero en morir». Pero cuando Caín, por el contrario, prefirió pecar, manchando el suelo con la sangre de su hermano, su acto le colocó en una relación antagónica con la tierra, «como si fuera una maldición de la tierra, y está escrito: "maldito seas, lejos de este suelo"» (Génesis 4:11).[465]

Para Juliano estos sufrimientos son más que una simple proyección sobre el mundo de la propia cólera, desgracia y terror. La historia de Caín sugiere a Juliano que el pecado tiene verdadero poder para transformar la experiencia del pecador. Quien elige pecar y se ve envuelto en el pecado experimenta en realidad la vida como miseria incesante. Según Juliano, san Agustín es precisamente una de estas personas, cuya idea de la «naturaleza viciada» le devuelve el reflejo de su obstinada maldad. Tal persona entendería la muerte corporal tal como san Agustín la define: el final de la peor de las aflicciones, una clase de castigo. A lo que san Agustín replica con enfado, ¿de qué otro modo puede nadie imaginar a nuestro «último enemigo»?

Juliano responde que la frase relativa a la muerte («hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque polvo eres y al

polvo tomarás») demuestra la misericordia de Dios, no su ira: «A través de la promesa de un fin al sufrimiento, consuela a la humanidad». Todos, «a través de los sentidos naturales», somos vulnerables al dolor, pero Dios promete que todo sufrimiento conocido por la humanidad «está moderado por el específico lapso de tiempo, como si Dios hubiera dicho: "En verdad, no lo sufrirás para siempre", sino sólo "hasta que regreses a la tierra"»:

> ¿… no añadió [el Génesis]: «porque pecaste y has quebrantado mi precepto»? Creo que era necesario decir esto si la corrupción de los cuerpos es consecuencia de un crimen. Pero ¿qué dijo? *Porque eres tierra, e irás a la tierra*. Indica, pues, la causa de su retomo a la tierra: *Porque fuiste de la tierra tomado*. Da Dios la razón por la que el hombre debe retornar a la tierra, y es porque de ella había sido tomado; esta formación del hombre nada tiene que ver con el pecado. Es evidente que si por naturaleza es mortal, no es la muerte castigo de un pecado, sino efecto de su condición. Su cuerpo no es eterno, y debe retomar a la tierra.[466]

Cristo confirma que la muerte constituye una condición natural y necesaria de la existencia humana, pues, dice Juliano, nos enseña que Dios creó y bendijo la fertilidad humana, incluso antes del pecado, para «henchir la tierra» que iba a ser vaciada por la mortalidad.

La muerte física simplemente nos ofrece la transición necesaria a la vida eterna, «en efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de mortalidad» (1 Corintios 15:53). Juliano continúa citando a san Pablo:

> «¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el peca-

> do…». Es decir, tú ¡oh muerte eterna! tenías en tu mano el aguijón del pecado; con él herías a los desertores de la justicia, porque sin este aguijón, es decir, si no estuvieras armada con el pecado voluntario, no podrías herir.[467]

Quienes se permiten ser heridos por el pecado y viven, en consecuencia, en culpa, cólera, terror y desesperación, pueden experimentar, a través de sus propias faltas, con indescriptible agonía, el «aguijón de la muerte». No obstante, añade Juliano, «veréis este pecado y este aguijón destrozado por la gente de fe, que resiste el pecado a través de Dios, "que nos da la victoria". Tales personas pasan de la vida corruptible en la tierra a la vida eterna con Dios». Juliano dice que «él [Dios] es el creador de los hombres y, lejos de crearlos sujetos a pecado, les concede la inocencia natural y cualidades de virtudes voluntarias»[468] no sólo en el paraíso, sino también ahora. La naturaleza humana —mortal, sexual y vulnerable como es— participa en la totalidad y la bondad de la creación original.

San Agustín, cuando mira la naturaleza, ve lo contrario. Para san Agustín la verdad de su propia experiencia (y, por tanto, cree él, de la de todos) implica, sobre todo, el desamparo humano. Tres experiencias básicas —la infancia, la sexualidad y la mortalidad— ofrecen, según cree, la prueba irrefutable de tal desamparo. Sin embargo, Juliano responde que «la naturaleza humana en los niños es indemne y sana, y en los adultos capaz de elegir [el bien o el mal]».

Pero como san Agustín cree que el sufrimiento procede de una culpa anterior, niega la inocencia moral de los niños e insiste en su desamparo, su incapacidad de sobrevivir por sí mismos, y mucho menos de hablar o razonar. Pues san Agustín considera la rabia, el llanto y los celos que sienten los niños pruebas del peca-

do original y para confirmarlo recuerda su propia infancia. San Agustín increpa a estos «necios herejes nuevos» y sobre todo a su portavoz, Juliano («¡Oh abominable y condenable voz!»), por decir que además del pecado la condición humana no sólo implica la muerte, sino también todas las formas de enfermedad y deformidad que la acompañan. «Mirad, pues —se burla san Agustín—, el paraíso de los pelagianos»:

> Os place poner en él hombres y mujeres castos en lucha contra el placer de la carne, embarazadas sujetas a náuseas, mareos y enojos; unas alumbrando a destiempo, otras con grandes gemidos y gritando de dolor en el parto; niños que lloran, luego ríen y más tarde balbucean, van a la escuela para el aprendizaje de las primeras letras, sometidos a la tralla, a la férula o a las varas, a diferentes castigos según la diferencia de caracteres; sujetos, además, a enfermedades sin cuento, a las incursiones de los demonios, a las dentelladas de las fieras, que a unos despedazan y a otros devoran; y los que disfrutan de buena salud viven inciertos del mañana y obligan a los padres a procurarles, con solicitud angustiosa, el alimento. Pensad también en las viudas, en los duelos y dolores causados por la pérdida de seres queridos.

Sería interminable enumerar los males de la vida presente.[469]

Al final de su vida, san Agustín sólo se enojaba con los que consideraban el deseo sexual como una energía natural que toda persona debe expresar o sublimar, en otras palabras, con quienes sostenían que los impulsos sexuales están sujetos a la voluntad. Para san Agustín estas suposiciones eran frívolas y contrarias a su experiencia. En cambio, creía que no podemos controlar el deseo sexual, que «el movimiento de los órganos genitales es obra

del diablo»[470] y surge en todos horriblemente fuera de control. Incluso en el matrimonio encuentra «degradación sin límite de lujuria y ansia condenable».[471] De no ser por las limitaciones impuestas por el matrimonio cristiano, «la gente se aparejaría sin discriminación, como los perros». Juliano llama al deseo sexual «fuego vital», pero san Agustín nos amonesta: «Mira el "fuego vital" *que no obedece la decisión del alma, sino, la mayoría de las veces, se eleva contra el deseo del alma* en desordenados y horribles movimientos».[472]

Juliano cree que san Agustín confunde el exceso con el deseo sexual; debemos, dice, elegir como expresar ese deseo, san Agustín replica con enojo:

> ¿Quién puede controlarse cuando se despierta su apetito? ¡Nadie! En el propio movimiento de su apetito, pues, no tiene «modo» de responder a las decisiones de la voluntad… ¿Qué hombre casado *elige* despertar su apetito, excepto cuando lo necesita? ¿Qué honesto célibe *elige* que el apetito *siempre* se despierte? Sin embargo, lo que desea no lo puede cumplir… En la tendencia de su apetito, *no tiene modo de responder a la decisión de la voluntad*.[473]

San Agustín añade con amargura:

> Dices, «en el casado, es honesto ejercicio, en el casto, está limitado por la virtud». *¿Es ésta tu experiencia de él?*. De hecho como es muy placentero, dejemos que los casados efusiva e impulsivamente busquen en el otro cuando brille… Dejemos que la unión de los cuerpos sea legítima cuando éste, vuestro «bien natural» surja de modo espontáneo.[474]

Juliano era ciertamente limitado en asuntos sexuales, y es probable que tuviera poca experiencia de las pasiones que describe

san Agustín. No obstante, la pregunta de san Agustín resulta sincera, pues, según el mismo admitió, el célibe san Agustín era insaciable, un hombre que nunca se casó y cuya experiencia del placer sexual era ilícita y culpable. San Agustín supone que el deseo sexual frustrado es universal, infinito y devastador. Juliano, que estuvo un tiempo —probablemente breve— casado con la hija de un obispo, en una ceremonia celebrada por un amigo de la familia y renovadora de la inocencia de Adán y Eva, escribe como es obvio, desde otra clase de experiencia distinta. Para Juliano, el deseo sexual es inocente, está bendecido por Dios y una vez satisfecho, es enteramente finito. El deseo sexual, según Juliano, nos ofrece la oportunidad de ejercitar nuestra capacidad de elección moral.

San Agustín llega a la conclusión de que no sólo estamos desvalidos en la infancia e indefensos ante la pasión sexual, sino que estamos igual de desvalidos frente a la muerte. Morimos, *por lo tanto* debemos ser culpables de pecado. Pues si no somos todos pecadores, entonces Dios es injusto al dejamos morir a todos por igual, incluso a los niños prematuros, que no tienen oportunidad de pecar.

Si estamos desvalidos ante la muerte física, también lo estamos ante la muerte espiritual. Esto es una paradoja, pues la muerte espiritual, dice san Agustín, procede de la elección del mal, pero incluso en nuestro «libre albedrío» somos incapaces de evitar el mal. *Elegimos el mal de modo involuntario*, incluso «contra nuestro mejor juicio». Aunque queramos hacer el bien, no podemos. «¿Está coaccionado —pregunta Juliano— por una inevitable inclinación natural?». Sí, replica san Agustín. «Si una persona es consciente de la "ley de los miembros [corporales]" y grita con san Pablo "No puedo hacer lo que está bien", ¿no deberías decir que la persona es inducida al mal por una voluntad cauti-

va?».[475] Por lo tanto, deduce san Agustín, la muerte física y la muerte espiritual se funden en una: ambas rigen sobre una humanidad perdida.

Pero, según Juliano, aquí también san Agustín confunde la fisiología con la moral. La muerte no es un castigo por el pecado sino un proceso natural, como la excitación sexual y los dolores de parto son naturales, necesarios y universales en todas las especies vivientes. Estos procesos no tienen nada que ver con la elección humana, y nada que ver con el pecado: «Lo que es *natural* demuestra no ser *voluntario*. Si [la muerte] es *natural*, no es *voluntaria*. Si es *voluntaria* no es *natural*. Estos dos son contrarios por definición, como la necesidad y la voluntad… No pueden existir los dos simultáneamente, se excluyen mutuamente».[476]

Pese a estar desvalidos ante la muerte física, dice Juliano, la muerte *espiritual* es una cuestión de elección. Para ello no somos simples animales, sino que podemos ejercer la libre elección con la que Dios dotó a la humanidad en la creación. Nuestro libre albedrío nos hace partícipes de la esfera de lo *voluntario* y de las múltiples posibilidades al alcance de la elección individual: «Naturalia ergo necessaria sunt; possibilita autem voluntaria» («Lo natural es por tanto necesario, lo posible es voluntario»).[477]

Aunque la muerte es necesaria y universal, cada uno de nosotros tiene los medios —de hecho, la responsabilidad— de elegir nuestra reacción ante la condición mortal. En lugar de resistirse a la muerte como un enemigo mortal, dice Juliano, el pecador puede dar la bienvenida a la muerte o incluso buscarla como alivio de los sufrimientos a los que el pecado conduce, mientras que el santo recibirá la muerte como una victoria espiritual. Nadie, santo o pecador, escapa al sufrimiento, que resulta inevitable por naturaleza. No obstante, cada uno de nosotros tiene en sus

manos su destino espiritual, que depende de las elecciones que hagamos.

Durante más de doce años, san Agustín y Juliano discutieron, debatiendo una y otra vez sus respectivas ideas, hasta la muerte de san Agustín. Tras una considerable controversia, la Iglesia del siglo V aceptó sus ideas y rechazó las de Juliano, llegando a la conclusión de que Agustín, el futuro santo, había leído las Escrituras de modo más acertado que el herético Juliano. Sin embargo, últimamente varios estudiosos han señalado que san Agustín a menudo interpreta pasajes de las Escrituras ignorando los puntos más delicados —o incluso la gramática— de los textos. Por ejemplo, san Agustín intenta demostrar sus ideas sobre el pecado original basándose en una fase preposicional de Romanos 5:12, insistiendo en que san Pablo dijo que la muerte alcanzó a toda la humanidad por culpa de Adán *«por quien*, todos pecaron». Pero san Agustín interpreta y traduce la frase de modo equivocado (que otros traducen «por cuanto [es decir, por lo cual] todos pecaron») y entonces procede a defender sus errores *ad infinitum*, al parecer porque su propia versión da un sentido intuitivo a su propia experiencia.[478]

Cuando Juliano lo acusa de haber inventado esta visión del pecado original, san Agustín replica indignado que sólo repetía lo que san Pablo había dicho antes que él. ¿No había confesado el «gran apóstol» que ni siquiera él era capaz de hacer su voluntad?

> Pues no hago lo que quiero, sino hago lo que aborrezco… en realidad ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer hacer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo. (Romanos 7:15-17).

El argumento de san Agustín persuadió a la mayoría de los teólogos católicos y protestantes occidentales que estuvieron de acuerdo con él, y muchos cristianos occidentales han dado por buena su interpretación de este pasaje. Pero como Peter Gorday ha mostrado,[479] cuando en verdad comparamos la interpretación de san Agustín con la de teólogos tan dispares como Orígenes, san Juan Crisóstomo y Pelagio, podemos comprobar que san Agustín extrae de Romanos 7 lo que otros no habían visto allí, una interpretación sexualizada del pecado y una aversión a la «carne» basada en su peculiar creencia en que contraemos la enfermedad del pecado a través del proceso de la concepción. Otros teólogos suponen que san Pablo empleó estas palabras para dramatizar la situación de alguien que, todavía sin bautizar y sin redimir, carece de esperanza, pues san Pablo sigue alabando a Dios por su propia libertad hallada en Cristo: «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro señor!… Porque la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte». (Romanos 7:25; 8:2). Sólo san Agustín aplica las desesperadas expresiones del pasaje anterior a los cristianos bautizados; otros lectores creen que el tono triunfante y gozoso del resto del capítulo expresa la experiencia de vida en Cristo de san Pablo.

Juliano suele ser más cuidadoso que san Agustín con las palabras y el contexto, pero él también aplica su propia experiencia —muy distinta de la de san Agustín— a los textos bíblicos. Como dice el estudioso alemán Bruckner, la controversia entre san Agustín y Juliano transmite un conflicto entre «dos visiones del mundo diferentes». Bruckner se pone de parte de san Agustín, alegando que «la fuerza de las ideas de san Agustín puede residir en su "más profunda experiencia de la vida"» (profundidades sobre las que Bruckner no se extiende).[480] El argumento de san Agustín podía ser arbitrario, pero Bruckner sostiene que su *«más*

profunda experiencia religiosa… interpreta los contenidos de las Sagradas Escrituras de modo más adecuado que el *racionalismo superficial* de Juliano».[481] El erudito británico John Ferguson no está de acuerdo y se pone de parte de su compatriota británico Pelagio. Lo que Bruckner considera una prueba de la «más profunda experiencia religiosa» de san Agustín Ferguson lo interpreta como un abierto rechazo al conocimiento de los datos de la experiencia ordinaria: «Existe otro lado de nuestra experiencia, de igual validez, que es nuestro conocimiento de nuestro propio libre albedrío. Es allí donde san Agustín carece igual de lógica y de la experiencia humana corriente».[482] Y así, después de mil seiscientos años, el argumento persiste.

Si el argumento de Juliano parece simplista —mero sentido común— su simplicidad es engañosa. En realidad, desde la perspectiva religiosa supone una revolución copernicana. El hecho de que suframos y muramos no significa que participemos de la culpa de Adán ni de la nuestra. El hecho de que suframos y muramos sólo demuestra que somos, por naturaleza (y, Juliano añadiría, por deseo divino), seres mortales, simplemente una especie viviente más. Argumentando contra la interpretación penal de la muerte, Juliano sostiene: «Si decís que es una cuestión de voluntad, no pertenece a la *naturaleza*, si es una cuestión de naturaleza, no tiene nada que ver con la *culpa*».[483]

Igual que la revolución copernicana, Juliano amenaza con desalojar a la humanidad, psicológica y espiritualmente, del centro del universo, reduciéndola a ser una especie viviente más. Rechaza la suposición básica de san Agustín de que el pecado de Adán transformó la naturaleza. Pretender que la voluntad de un solo ser humano haya poseído tal poder refleja la presunción de una sobrenatural importancia humana. Cuando san Agustín declara que un solo acto de la voluntad de Adán alteró «todas las le-

yes de la naturaleza», niega que en nuestra mortalidad nos enfrentemos a un orden natural más allá del poder humano.[484] Pues el propio san Agustín insiste en que nos hacemos susceptibles a la muerte sólo a través de un acto de voluntad: «La muerte llega a nosotros por la voluntad, no por la *necesidad*».[485]

¿Por qué el cristianismo católico adoptó las ideas paradójicas —algunos dirían que disparatadas— de san Agustín? Algunos historiadores sugieren que estas creencias validaban la autoridad de la Iglesia, pues si la condición humana es una enfermedad, el cristianismo católico, actuando como un buen médico, ofrece la única medicación espiritual y la disciplina que pueden curarla. Sin duda alguna, las ideas de san Agustín sirvieron a los intereses de la naciente Iglesia imperial y del Estado cristiano, como he intentado demostrar en el capítulo anterior.

San Agustín sostiene en términos más simples: no se puede confiar en que los seres humanos se gobiernen a sí mismos, porque su propia naturaleza —de hecho, toda la naturaleza— se ha corrompido como resultado del pecado de Adán. A finales del siglo IV y en el siglo V, el cristianismo ya no era un movimiento sospechoso y perseguido, era la religión de los emperadores obligados a gobernar a una grande y difusa población. Como hemos visto, en estas circunstancias la teoría de san Agustín de la depravación humana —y los correspondientes medios políticos para controlarla— reemplazó a la anterior ideología de la libertad humana.

Sin embargo, las necesidades de un Estado autoritario no podían garantizar por sí solas la duración de estas enseñanzas a través de los siglos. También vemos que semejantes interpretaciones del sufrimiento como resultado del pecado no se limitan de ningún modo al cristianismo, y mucho menos al catolicismo. La tradición judaica ha interpretado su tragedia personal de forma

parecida, por ejemplo, al atribuir la muerte súbita de un niño al demonio Lilith, de cuya malevolencia se habían hecho acreedores los padres del niño, debido a la infidelidad del marido y a la insubordinación de la esposa. Algunos rabinos de los tiempos pasados explicarían que una joven viuda había sido la causante del repentino ataque al corazón de su marido, al descuidar las regulaciones rituales sobre el período de las relaciones sexuales.[486] Religiones distantes del judaísmo y del cristianismo suelen expresar suposiciones parecidas. Un niño hopi es picado por una araña venenosa mientras jugaba cerca de su nido. Mientras el niño está entre la vida y la muerte, el hombre de la medicina explica que el padre del niño se ha negado a preparar los ornamentos rituales de la Mujer Araña, protectora de la tribu, quien, según dice, ha provocado la enfermedad de su hijo.[487]

El antropólogo británico Evans-Pritchard cuenta la historia de unas pesquisas sobre hechicería después de la muerte de varias personas de la tribu azande que descansaban a la sombra de un granero cuando bruscamente se derrumbó, causándoles la muerte. Los azande reconocían perfectamente lo que nosotros llamaríamos «causas naturales»: la madera había empezado a pudrirse y a desmoronarse, los clavos habían cedido, los cimientos se habían debilitado durante semanas de lluvias. La pregunta no era por qué el granero se había derruido, sino por qué lo había hecho cuando estas personas en particular quedaron atrapadas y aplastadas por él.[488] Los azande creyeron hallar —y dijeron haber hallado— la causa de este desastre en la maldad humana. Pero Jesús de Nazaret, refiriéndose a un importante desastre similar, esgrimió una afirmación parecida ante sus compañeros judíos al preguntar: «O aquellos dieciocho sobre los que se desplomó la torre de Siloé matándolos, ¿pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén? —y al responder —: No, os lo aseguro…».[489] Pero la disidencia de Jesús era algo

anómalo. El aplastante peso de las enseñanzas tradicionales judías y cristianas —y quizás la tendencia humana a creerse personalmente culpables del sufrimiento— indican que el sufrimiento y la muerte son los frutos del pecado.

Si la teología agustiniana, o la de los rabinos o chamanes que también han atribuido el sufrimiento al pecado, sólo sirvió como un medio de control social, ¿por qué la gente acepta tal sofisma? ¿Por qué las personas *ajenas* a comunidades religiosas se suelen plantear, instintivamente, las mismas preguntas y se dan respuestas similares, culpándose a sí mismos por acontecimientos que escapan a su poder, como si ellos hubieran causado —o merecido— su propio sufrimiento?

La explicación del «control social» supone una elite religiosa manipuladora, que *inventa* la culpa con el fin de embaucar a una crédula mayoría para que acepten una, de otro modo, aborrecible disciplina. Pero la tendencia humana a culparse por los infortunios se puede observar lo mismo entre los agnósticos de hoy que entre los hopi o entre los antiguos judíos y cristianos, al margen o —incluso por encima— de las creencias religiosas. Pues indistintamente de las circunstancias políticas, mucha gente necesita encontrar la razón de sus sufrimientos. Si la teoría de san Agustín no hubiera satisfecho tal necesidad —si la gente no *prefiriese sentirse culpable a sentirse desvalida*—, sospecho que la idea del pecado original no habría sobrevivido al siglo V, y mucho menos se hubiera convertido en la base de la doctrina cristiana durante mil seiscientos años. No estoy hablando de casos en los que la culpa sea lo apropiado, casos en los que la gente ha elegido asumir ciertos riesgos o hacerse daño o hacerlo a los demás, con resultados predecibles. Estoy hablando de aquellos casos en los que la culpa parece ser una respuesta inexplicable, irracional,

inadecuada al sufrimiento. Pero ¿por qué *preferiría* alguien sentirse culpable?

Uno puede conocer a la perfección las posibilidades estadísticas de los desastres naturales, los caprichosos accidentes y las enfermedades que amenazan la vida y considerarlos —al menos, en teoría— como fenómenos completamente naturales. Pero cuando estos acontecimientos de repente amenazan nuestra propia vida (o acaban con ella), las preguntas surgen, por así decirlo, en primera persona. Al igual que los azande uno no se pregunta qué provocó el terremoto, el fuego o la enfermedad (pues sería demasiado obvio), sino: «¿Por qué ha sucedido ahora, de este modo, a esta persona?».

Me pregunto qué se puede hacer ante esta peculiar preferencia por la culpa. Sospecho que san Agustín lo consideraría una prueba de que la propia naturaleza humana esta «enferma» o, en términos actuales, neurótica. Por el contrario, sugeriría que esta culpa, aunque dolorosa, asegura que tales acontecimientos no suceden al azar, sino que siguen ciertas leyes de causalidad, y que estas causas, o una parte importante de ellas, residen en la esfera moral y por tanto dentro del control humano. San Agustín, como el autor hebreo de Génesis 2-3, confiere carácter religioso a la convicción de que la humanidad no sufre y muere al azar, sino por razones concretas. Afirmando la propia culpa por el sufrimiento, podemos también alentar a hacer ciertos cambios, quizás demasiado deseados. La culpa invita al que sufre a revisar elecciones pasadas, a enmendar la conducta, reparar la negligencia y, quizás por estos medios, a perfeccionar la propia vida.

Psicológicamente simples y compiladoras, las ideas de san Agustín se ajustan a las reacciones instintivas de mucha gente ante el sufrimiento: ¿por qué ha sucedido? y ¿por qué a mí? La res-

puesta de san Agustín confirma y niega a la vez la indefensión humana, y sospecho que en esta paradoja reside su poder.

San Agustín dice al que sufre: «Tú *personalmente* no eres culpable de lo que te sucede, la culpa se remonta a nuestro padre, Adán, y a nuestra madre, Eva». San Agustín asegura a quien sufre que el dolor no es natural, que la muerte es un enemigo, adversarios intrusos en la existencia humana habitual, y así canaliza el profundo deseo humano de escapar al dolor. Pero también nos asegura que el sufrimiento no carece de significado ni de causa concreta. Según cree, tanto la causa como el significado residen en la esfera de la elección moral, no de la *naturaleza*. Si la culpa es el precio que hay que pagar por la ilusión del control sobre la naturaleza —si tal control es, como Juliano creía, en verdad una ilusión— lo cierto es que mucha gente ha deseado pagarlo.

Por el contrario, Juliano ofrece un sentimiento de poder sobre la naturaleza mucho más reducido. Nuestros antepasados humanos ya no son los seres míticos, semimágicos, celebrados en la leyenda judía, como por ejemplo, Adán, «la planta de cuyos pies brillaba con más gloria que el sol, su radiante presencia llenaba el universo de luz… su cuerpo se tendía sobre los continentes, y su rostro brillante llenaba a los ángeles de envidia y de temor».[490] Durero, el pintor y grabador cristiano protestante, pintó, de un modo muy expresivo, el terrible poder de Adán y Eva, tal y como la tradición le había enseñado. En el momento en que se disponen a probar el fatídico bocado del fruto prohibido, un gato espera a sus pies, dispuesto a saltar sobre el confiado ratón. Su capacidad para la devastadora violencia —y la de todas las criaturas vivientes— está a punto de ser desatada por el pecado humano.[491]

Juliano niega que la voluntad humana ejerza este poder sobre la naturaleza: «Cuanto tiene el hombre de natural le viene de la

necesidad…», pues todo en la naturaleza depende de un «orden inmutable».[492] El libre albedrío no es tan impotente, como san Agustín sostiene, sino que nos permite *«consentir* a hacer el mal, o *refrenarlo*». El libre albedrío nos proporciona la posibilidad de la acción moral. Juliano habría estado de acuerdo con el precepto gnóstico o budista de que «toda la vida es sufrimiento», pero no lo considera un proceso de la existencia humana, como si la vida cotidiana fuera una ilusión o el resultado de una «caída», o una forma de muerte espiritual. Por el contrario, Juliano defiende la tradición judía y cristiana que afirma la bondad esencial del mundo creado: «Nada natural puede ser calificado de malo».[493]

No obstante, si el sufrimiento es necesario y normal, la miseria es optativa. La miseria que san Agustín equipara al sufrimiento implica, según Juliano, la elección humana: implica modos concretos —y específicamente *pecaminosos*— que uno elige para relacionarse con las condiciones naturales. Una persona acepta una enfermedad terminal con paciencia, fe y amor, estimándola como una ocasión para el crecimiento espiritual; otra se encoleriza contra Dios y la naturaleza, y llora con terror, compadeciéndose de sí mismo, convirtiendo el sufrimiento inevitable en una miseria casi intolerable. Así, explica Juliano, aunque todos moriremos, «la muerte no es siempre un mal, pues la de los mártires, por ejemplo, es para gloria Dios».[494] Juliano estaría de acuerdo con el maestro budista que negaba significativamente la idea cristiana habitual de la muerte como el «último enemigo», en palabras de san Pablo. Para quienes están en la vía de la iluminación, «la muerte no es… un enemigo al que derrotar, sino un amigo compasivo». Pero quienes prefieren ser indulgentes con la cólera, la envidia, el orgullo y los voraces temores que destruyen la fe, dice Juliano, experimentarán las vulnerabilidades físicas comunes a nuestras especies con dolor «enormemente incrementado» por su culpa.

La santificante y antinatural visión de la naturaleza de san Agustín —en la que la voluntad de Adán influyó directamente sobre los acontecimientos naturales y en la cual el sufrimiento ocurre debido únicamente a la culpa humana— apela, pues, a la necesidad de imaginamos a nosotros mismos como controladores, incluso a costa de la culpa. La alternativa de Juliano, aunque más acorde con una visión científica de la naturaleza, no es en sí misma científica sino religiosa, una visión que se basa en la antigua afirmación de que el mundo, tal como fue creado en su origen, es bueno y que toda persona tiene la responsabilidad de la elección moral.

La teología de san Agustín se asemeja a las ideas moralizantes sobre el sufrimiento que aparecen en otras culturas, pero con una diferencia. A diferencia de esas otras ideas, la teoría agustiniana del pecado original explica que nuestra capacidad moral fue tan fatalmente corrompida que no podemos confiar en la naturaleza humana, tal como nosotros la conocemos. En consecuencia, san Agustín no insta a la gente a que remedie su situación, como haría el chamán hopi, ni pediría la reforma moral, como haría un rabino, pues la enfermedad moral de la humanidad no sólo es universal sino también incurable, excepto por medio de la gracia divina. A lo largo de la historia occidental, esta versión extrema de la doctrina del pecado original, cuando ha sido adoptada como base de estructuras políticas, ha tendido a atraer a quienes, por la razón que sea, desconfían de los móviles humanos y de la capacidad humana para gobernarse a sí misma. El contrapunto de la idea del pecado original que se manifiesta como esperanza en la capacidad humana de transformación moral, ya fuera articulada en las versiones utópicas y románticas o en la soberbia prosa de Thomas Jefferson, ha atraído a muchos temperamentos optimistas.

No obstante, como hemos visto, los cristianos de los primeros siglos no imaginaron que su visión de una sociedad caracterizada por la libertad y la justicia pudiera ser la base de un programa político. En cambio, muchos cristianos y muchos judíos entendían que esa libertad y la exaltación de los oprimidos eran bendiciones que anticipaban el Reino de Dios (como Lucas dice que hizo Jesús). Entre los judíos, los esenios trataron de vivir de acuerdo con su idea igualitaria en una comunidad monástica, como modelo de ese reino venidero; y también ciertos cristianos, como el autor del libro de los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento, proyectaron un ideal similar sobre el primer movimiento cristiano durante «la edad de oro» de la Iglesia apostólica. Pasarían siglos, incluso milenios, antes de que estas ideas moldeasen las verdaderas aspiraciones e instituciones políticas; y sólo los más optimistas todavía esperan que tales ideas sean un día una realidad política.

Mientras tanto, hemos visto cómo las prácticas y los preceptos cristianos referentes a la sexualidad, la política y la naturaleza humana cambiaron entre el siglo I y el IV; cómo, después de que Jesús pidiera a la gente que se preparase para la llegada del Reino de Dios y san Pablo proclamase su inminencia y sus requerimientos radicales, algunos cristianos, ascetas apasionados de las siguientes generaciones, trataron de llevar a la práctica radical sus enseñanzas, mientras otros intentaban acomodar las enseñanzas cristianas a las estructuras sociales y políticas existentes.

También hemos visto que, cuando la persecución del Estado obligaba a los cristianos a adorar a los emperadores y a los dioses, los más valientes, como santa Perpetua y sus compañeros, desafiaron a los funcionarios del gobierno en nombre de la libertad y mantuvieron su lealtad a Jesús, su «Rey divino», crucificado por traición a Roma, y otros, como san Justino, denunciaron a los

emperadores y a todos sus dioses como el instrumento de los demonios. Estos combativos cristianos forjaron una idea que Tertuliano denominó nueva «sociedad cristiana», que con orgullo se distinguía por la libertad ante la coacción, las contribuciones voluntarias para el bienestar de todos sus miembros, el amor mutuo y la fe común.

Mientras el movimiento cristiano crecía a pesar de las persecuciones y desarrollaba cada vez más su propia organización interna, sus dirigentes expulsaban de sus cargos a los disidentes, incluidos a los cristianos gnósticos. Dejaron bien claro que sólo los cristianos ortodoxos predicaban el verdadero evangelio de Cristo, el mensaje de la libertad moral, concedida en la creación y restaurada en el bautismo.

Algunos de los cristianos más fervientes, que rehusaban cualquier compromiso con el mundo, intentaron realizar esa libertad a través de la vida ascética, rechazando las obligaciones familiares, sociales y políticas, para de este modo recobrar la gloria original de la humanidad, creada «a imagen y semejanza de Dios». Cuando cesaron las persecuciones, el ascetismo ofreció una nueva vía para los «testigos» intransigentes, una nueva forma de martirio voluntario.

Por último, hemos visto cómo las ideas cristianas de libertad cambiaron al mismo tiempo que el cristianismo dejaba de ser un movimiento perseguido para convertirse en la religión de los emperadores. San Agustín no sólo encontró en el mensaje de Jesús y Pablo su propia aversión a «la carne», sino que también pretendió hallar en el Génesis su teoría del pecado original. En su batalla final contra los pelagianos, san Agustín persuadió a muchos obispos y a varios emperadores cristianos de que ayudasen a expulsar de las iglesias por «herejes» a quienes defendieran las primeras tradiciones de la libertad cristiana. A partir del siglo V,

las pesimistas ideas de san Agustín sobre la sexualidad, la política y la naturaleza humana se convertirían en la autoridad predominante del cristianismo occidental, tanto católico como protestante, y repercutirían sobre toda la cultura occidental, cristiana o no. De este modo, Adán, Eva y la serpiente —nuestra historia ancestral— ha continuado, a menudo en alguna versión de su forma agustiniana, afectando a nuestras vidas hasta el presente.

EPÍLOGO

«¿Qué estás diciendo entonces? —me preguntó un amigo mío, él mismo distinguido estudioso del primer cristianismo—. ¿De qué lado estás? ¿Estás diciendo que el verdadero cristianismo se parece más al de san Juan Crisóstomo y los pelagianos (¡Dios no lo quiera!) que al de san Agustín? ¿O estás diciendo precisamente que todos ellos dieron interesantes y diferentes respuestas, que mezclaban política, móviles y un poco de locura, a lo que ellos estimaban que era el evangelio?»

Me sorprendió esta pregunta, sobre todo viniendo de él, pues sabe por experiencia propia que la investigación histórica difiere de la búsqueda religiosa. Sin embargo, su pregunta me recordó que, cuando era una estudiante graduada en Harvard y me sentía insatisfecha de los representantes del cristianismo que veía a mi alrededor, deseaba encontrar el «verdadero cristianismo» y suponía que lo encontraría retrocediendo hasta los primeros cristianos. Más tarde comprendí que mi investigación era poco original: sin duda, mucha gente que ha investigado los orígenes del cristianismo buscaba en realidad el «verdadero cristianismo», suponiendo que cuando el movimiento cristiano era nuevo, también era más simple y puro.

Hallé lo contrario de lo que esperaba, pues mis profesores estaban explorando la compleja historia de la construcción del Nuevo Testamento e investigando los evangelios gnósticos y otros escritos atribuidos a los discípulos de Jesús, textos de papiros antiguos descubiertos en 1945, cerca de Naj 'Hammadi, en el

Alto Egipto. Fascinada por estos escritos, me di cuenta de que, en lugar de simplificar la búsqueda del «verdadero cristianismo», estos textos la hacían más complicada. Sugerían que durante los dos primeros siglos el movimiento cristiano pudo haber estado más diversificado que en la actualidad. Hoy prácticamente todos los cristianos veneran el mismo canon de escritos cristianos: el conjunto de veintiséis libros que llamamos Nuevo Testamento; muchos de ellos comparten un mismo credo, y muchos celebran, de varias maneras, los mismos ritos (bautismo y eucaristía). Pero durante los siglos I y II, los cristianos se diseminaron por el mundo, desde Roma hasta Asia, África, Egipto y la Galia, interpretando y venerando tradiciones muy distintas, y varios grupos de cristianos entendieron a Jesús y a su mensaje de formas muy diferentes.

En el presente libro he tratado de exponer cómo han interpretado los cristianos los relatos de la creación del Génesis. Pero lo que más me intriga es lo siguiente: dado que los representantes de la ortodoxia cristiana desde Justino, Ireneo, Tertuliano, Clemente y Orígenes habían denunciado las interpretaciones gnósticas del Génesis en nombre de la libertad moral, ¿cómo pudo ser persuadida la mayoría de los cristianos del siglo V para que olvidara este tema primordial de la doctrina cristiana —o al menos la modificara de modo radical— para seguir la reinterpretación de san Agustín del pecado de Adán? Este libro muestra a dónde me ha llevado la pregunta.

En el proceso de investigación no he hallado lo que en un principio buscaba, una «edad dorada» del más puro y simple cristianismo primitivo. En cambio, he descubierto que el «verdadero cristianismo» —en la medida que lo revela la investigación histórica— no era monolítico o propiedad de uno u otro bando, sino que incluía una gran variedad de voces, un extraordinario abani-

co de puntos de vista, tanto entre los santos (de lo que dan testimonio san Agustín y san Juan Crisóstomo), como entre los que fueron denunciados por herejes, desde Valentín a Juliano, e incluso, como hemos visto, dentro de los escritos del Nuevo Testamento. Desde un punto de vista estrictamente histórico, no hay un solo «cristianismo verdadero».

Sin embargo, al decir esto recuerdo cómo William James distingue en *Varieties of Religious Experience* el análisis psicológico de su experiencia religiosa y de los juicios de valor —positivos o negativos— que pueden hacerse sobre tal experiencia; la misma distinción se aplica al análisis histórico. James distingue dos modos de investigar cualquier cosa:

> Primero, ¿de qué naturaleza es?… ¿cuál es su constitución, su origen y su historia? Y segundo, ¿cuál es su importancia, su sentido o su significado ahora que está aquí? La respuesta a la primera pregunta se ofrece en un juicio existencial o proposición. La respuesta a la otra, en una proposición de valor… en lo que podríamos denominar un juicio espiritual. Ningún juicio puede deducirse directamente del otro.

Como James señala:

> Si nuestra teoría de la revelación-valor confirmaría que ningún libro que la posea puede haber sido escrito de modo automático… o que no debe mostrar errores científicos e históricos ni expresar pasiones limitadas o personales, entonces la Biblia lo pasará mal en nuestras manos. Pero si, por otro lado, nuestra teoría permite que este libro sea una revelación en vez de una redacción intencionada de errores y pasiones humanos, si sólo fuera un registro verdadero de la experiencia interior de personas muy espirituales en su pugna con las crisis

> de su destino, entonces el veredicto sería mucho más favorable. Podéis comprobar que los hechos existenciales por sí mismos son insuficientes para determinar el valor… Con las mismas conclusiones de los actos que los preceden, algunos extraen unas ideas y otros otras del valor de la Biblia como revelación, según su juicio espiritual tal como difiere el fundamento del valor.

Esto demuestra la autenticidad de la historia del cristianismo. Algunos lectores de este libro, al reflexionar sobre las diferentes maneras en que los cristianos han interpretado el Génesis en los cuatro primeros siglos de historia cristiana, llegarán a la conclusión de que ciertos teólogos —san Agustín o los pelagianos, por ejemplo— eran oportunistas o estaban equivocados; otros llegarán a la conclusión contraria.

Por mi parte, me he dado cuenta de que el empleo de medios históricos para explorar los orígenes del cristianismo muchas veces no resuelve cuestiones religiosas, pero puede ofrecemos nuevas perspectivas sobre estas cuestiones. Por ejemplo, hace tiempo que me impresionan las perspicaces y cándidas observaciones de san Agustín sobre su propia experiencia en las *Confesiones* y muchas de las intuiciones psicológicas y teológicas que expresa en obras como la *Ciudad de Dios y Sobre la trinidad*. Desde la escuela universitaria también he considerado las ideas convencionales y ortodoxas de Pelagio y sus seguidores como racionalistas superficiales que obstinadamente se resistían a las verdades más profundas de la teología de san Agustín. Pero después de investigar las ideas de san Agustín y las de sus oponentes en la controversia pelagiana, he llegado a la conclusión, como muestra este libro, de que sus admiradores habrían hecho mejor en revisar y moderar la singular predominancia de san Agustín en mucha de la historia del cristianismo occidental.

Por último, he llegado a comprobar que para mí es más importante el reconocimiento de una dimensión espiritual de la experiencia humana que tomar partido sobre ciertas cuestiones —sobre todo desde que mi propia postura ha cambiado al mismo tiempo que mi perspectiva y mi situación—. Después de todo, este reconocimiento es lo que comparten todos los que participan de la tradición cristiana, aunque no estén de acuerdo, y, en ese aspecto, lo comparten con mucha otra gente que está implicada en la tradición cristiana sólo de modo indirecto o nada en absoluto.

Notas

[1] Los pasajes del Génesis, y todos los demás textos bíblicos, se citan a partir de la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén*, Editorial Española Desclée de Brouwer. Bilbao, 1975. *(N. de la t.)* <<

[2] C. Geertz, citado en *D. Tracy, The Anagogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Nueva York, 1981, 7, n.18. <<

[3] Véase, por ejemplo, R.M. Grant, *Early Christianity and Society*, San Francisco, 1977; G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Nueva York, 1981 (hay trad. cast.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven, 1984; W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983; P. Veyne, artículos citados en el capítulo 1, también «The Román Empire», en *A History of Prívate Life I: From Pagan Rome to Byzantium*, ed. P. Veyne, Cambridge, Mass.- Londres, 1987, 9-233. <<

[4] Tertuliano, *Apología contra los gentiles* 39 (hay trad. cast. en Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947). <<

[5] P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom and Augustine*, Nueva York-Toronto, 1983. <<

[6] Para un tratamiento más especializado y erudito sobre esta materia, véase E. Pagels, «Adam and Eve, Christ and the Church: A Survey of Second-Century Controversies Concerning Marriage», en *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson*, ed. A.H.B. Logan y A.J.M. Wedderbum, Edimburgo, 1983, 146-175. <<

[7] Para una excelente exposición sobre el período helenístico, véase V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Filadelfia, 1961; sobre la época de Jesús, véase S. Safrai y M. Stem, *The Jewish People in the First Century*, Filadelfia, 1974, vol. 1, y vol. 2, 1976; M. Smith, «The Zealots and the Sicarii» *Harvard Theological Review*, 64 (1971), 1-19; J. Gager, *Kingdom and the Comunity: The Social World of Early Christianism*, Nueva Jersey, 1975; A. Segal, «The Society in the Time of Jesus», cap. 2 de *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Mass., 1986. <<

[8] *Kosher*: conjunto de leyes judaicas sobre los alimentos. *(N. de la t)* <<

[9] Flavio Josefo, historiador judío nacido en el año 37 de la era cristiana, escribió una detallada y polémica historia de los herodianos y la guerra judía, en la que participó personalmente, véase *La guerra judía* (trad. ing.: *The Jewish War*, de G.A. Williamson, en la Penguin Series, Middlesex, Inglaterra, 1959, reimpr. en 1972). <<

[10] Flavio Josefo, *La guerra judía*, 2, 5, 2; *Antigüedades judaicas*, 17, 10; M. Hengel, *Crucifixión in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, trad. ing. de J. Bowden, Filadelfia, 1977, en especial capítulos 4 y 7. Agradezco a mi colega el profesor Thomas Boslooper el indicarme esta referencia. <<

[11] A. Segal, *Rebecca's Children*, 39. <<

[12] Harmagedón: batalla del fin del mundo entre los ejércitos y las naciones del mundo (Apocalipsis 19:11-12). *(N. de la t.)* <<

[13] Flavio Josefo, *Antigüedades*, 18, 136. Según la costumbre judía, el matrimonio de Herodes con su cuñada era de una legitimidad cuestionable. <<

[14] Veánse relatos en Marcos 1:4-7 y Lucas 3:1-20. <<

[15] Gehenna: infierno. *(N. de la t.)* <<

[16] Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 107-112; cf. también *La guerra judía* 2, 224. Las cifras de Flavio Josefo, como las de otros historiadores de la Antigüedad, no son necesariamente precisas. <<

[17] Cf. A. Segal, «Jesús, the Jewish Revolutionary», cap. 3 en *Rebecca's Children*, 68-95. <<

[18] J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs, N. J., 1973; véase también E. Rivkin, *A Hidden Revolution: The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Nashville, Tenn., 1978; M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century» en M. Davis, ed., *Israel: Its Role in Civilization*, Nueva York, 1986; A. Segal, *Rebecca's Children*, cap. 5: «Origins of the Rabbinic Movement», 117-141. <<

[19] M. Smith, «Palestinian Judaism in the First Century», en M. Davis, ed., *Israel: Its Role in Civilization*; J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*; A. Segal, «Origins of the Rabbinic Movement», en *Rebecca's Children*, 117-141. <<

[20] Como asombrosamente declara Peter Brown en su libro *The Body and the Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. <<

[21] P. Veyne, «La Famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», en *Afínales*, 33, I (1978), 33-63 (hay trad. cast. en *Amor,*

familia y sexualidad, Argot, Barcelona, 1984, 15-57); «L'homosexualité à Rome», en *Communications*, 35 (1982), 26, resumido en «The Román Empire», en P. Veyne, ed., *A History of Prívate Life I: From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Mass.-Londres, 1987, 949 (sección sobre el matrimonio), y 51-69 (sobre la esclavitud). <<

[22] P. Veyne, «The Román Empire», 217, en *A history of Prívate Life*. <<

[23] Atenágoras, *Legado pro Christianis* II. <<

[24] San Justino, 1 *Apología* 14-16 (hay trad. cast.: *Apologías*, Aspas, Madrid, 1943); 27-29; 2 *Apología*; Tertuliano, *Apología contra los gentiles* 3 (hay trad. cast. en Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947). <<

[25] Véase R. MacMullen, *Christianizing the Román Empire*. New Haven, 1984, para un juicio diferente de la conversión, en especial en época de Constantino. <<

[26] L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass., 1942. <<

[27] Flavio Josefo, *Vida* 75; 426-428. El texto no deja claro si Flavio Josefo era en realidad bígamo. <<

[28] Flavio Josefo, *Antigüedades judaicas* 17, 1, 2; 15. <<

[29] *Mishna Yebamot* 6,6 (hay trad. cast.: *La Misna*, ed. Carlos del Valle, Editora Nacional, Madrid, 1981). <<

[30] El *Libro de los Jubileos* 3, 8-14. <<

[31] *Ibid.*, 3,26-31. <<

[32] *Mishna Gittin* 9, 10. <<

[33] Como podemos ver, el autor del evangelio de Mateo modificó expresamente este punto de vista; para discusión, véanse pp. 51-52. <<

[34] Este pasaje ha engendrado mucha polémica: véase, por ejemplo, los comentarios de 1 Corintios de H. Conzelmann, *Der erste Briefen die Korinther*, Göttingen, 1969; R. Scroggs, «Paul and the Eschatological Woman», en *Journal of the American Academy of Religión*, 40 (1972), 283-303, y la réplica de E. Pagels, «Paul and Women: A Response to Recent Discussion», en *Journal of the American Academy of Religión*, 42 (1974), 538-549. <<

[35] G.B. Shaw, «The Monstrous Imposition upon Jesús», reeditado en W. Meeks, ed., *The Writtings of Saint Paul*, Nueva York, 1972, 296-302. <<

[36] Como Clemente de Alejandría afirma; *Stromata* 3, 74. <<

[37] *Hechos de Pablo y Tecla* 7. <<

[38] *Ibid.*, 6. <<

[39] *Ibid.*, 8-9. <<

[40] *Ibid.*, 20. <<

[41] R. Söder, *Die apokriphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart, 1932; L. Radermacher, *Hippolytus und Thecla: Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Viena, 1916: J.D. Kaestli, «Les Principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes», en *Les Actes apocryphes des apôtres*, ed. F. Boron, Ginebra, 1981. <<

[42] Sobre el tema, véase D. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Filadelfia, 1983, 21, 90-96. <<

[43] «Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age», en R. R. Ruether y E. McLaughlin, eds., *Women of Spirit*, Nueva York, 1979, p. 74; véase también su exposición «Virginal Feminism in the Fathers of the Church», en R. R. Ruether, ed., *Religión and Sexism*, Nueva York, 1974, 150-183; y

también la provocadora monografía de S. Davies, *The Revolt of the Widows*, Carbondale, 111., 1980. <<

[44] *Hechos de Tomás* 9, 83-87. <<

[45] *Ibid*., 9, 88. <<

[46] Véase, por ejemplo, *Hechos de Andrés*, 5-7, y su tratamiento en E. Pagels, «Adam and Eve, Christ and the Church», 151-158; también G. Theissen, *The Sociology of Early Palestinian Christianity*, trad. ing. de J. Bowden, Filadelfia, 1978. <<

[47] *Epístola a Diogneto* 5, 6. <<

[48] *Epístola a Barnabás* 10, 1-12; 19, 4. <<

[49] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 49. <<

[50] El cristiano africano Tertuliano (*c*. 200) declara que los cristianos no son «brahamanes indús o gimnosofistas que viven en los bosques y se exilan de la vida humana ordinaria». *Apología* 42. <<

[51] Sobre este tema, véase H. Koester, *History and Literature of Early Christianity*, Berlín-Nueva York, 1980, vol. 2, 97-146, 261-307; M. Dibelius y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Filadelfia, 1972; D. MacDonald, *The Legend and the Apostle*. <<

[52] Cf. W. Meeks, «Paul: The Domesticated Apostle», en *The Writtings of Saint Paul*, Nueva York, 1972. <<

[53] Para una excelente y detallada exposición, véase D. MacDonald, «The Pastoral Epistles Against "Old Wives'Tales"» cap. 3 en *The Legend and the Apostle*, 54-77. <<

[54] Recientemente, Elizabeth Fiorenza y otros estudiosos han demostrado cómo la introducción de semejantes actitudes patriarcales influyó profundamente en la situación de las mujeres cristianas, desde las épocas antiguas hasta el presente. Véase, por ejemplo, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction* <<

[55] Para un examen más detallado de la exégesis de Clemente de Alejandría, véase E. Pagels, «Adam and Eve, Christ and the Church», 153-155. Para las propias palabras de Clemente de Alejandría, véase *Stromata*, vol. 3, publicada en una excelente traducción de J. Oulton y H. Chadwick, en *Alexandrian Christianity*, vol. 2, 40-92, en *The Library of Christian Classics*, Filadelfia, 1954. <<

[56] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 49. <<

[57] *Ibid.*, 3, 49-50. <<

[58] *Ibid.*, 3, 53. <<

[59] *Ibid.*, 3, 51, 85. <<

[60] *Ibid.*, 3, 84. <<

[61] *Ibid.*, 3, 81-82; Ireneo de Lyon, *Libris quinque adversus Haereses* 3, 28, 8. Citado a partir de ahora por AH. <<

[62] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 102. <<

[63] *Ibid.* <<

[64] Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 2, 83. <<

[65] Ireneo de Lyon, AH 3, 22, 4. <<

[66] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 94; 103. <<

[67] Ireneo de Lyon, AH 3, 23, 5. <<

[68] Estas opiniones no son exclusivas de Clemente de Alejandría; ciertos filósofos estoicos habían expresado pareceres semejantes, que Clemente de Alejandría viste aquí de ropajes cristianos. Véase P. Veyne, «La Famille et l'amour sous le Haut-Empire romain»; R.L. Fox, «Living Like Angels», en *Pagans and Christians*, Nueva York, 1987, 336-374. <<

[69] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 57-58. <<

[70] Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 2, 95. <<

[71] *Ibid.*, 2, 97 s. <<

[72] Clemente de Alejandría, *Stromata* 6, 100. <<

[73] *Ibid.*, 7, 12. <<

[74] *Ibid.*, 7, 64. <<

[75] Sobre la ambivalencia de Pablo, véase E. Pagels, «Paul and Women: A Response to Recent Discussion», citado arriba, en la nota 34. <<

[76] Para un tratamiento más especializado y erudito del contenido de este capítulo, véase E. Pagels «Christian Apologists and the "Fall of the Angels": An Attack on Román Imperial Power?», en *Harvard Theological Review*, 78, 3-4 (1985), 301-325. <<

[77] Tertuliano, *Apología* 1 (hay trad. cast. en Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947). <<

[78] *Ibid.*, 2. <<

[79] Como se quejó Celso, un censor inclinado a la filosofía; Orígenes, *Contra Celso* 3, 44 (hay trad. cast. en BAC, Madrid, 1967). <<

[80] Como varios distinguidos eruditos han señalado recientemente: véase R.M. Grant, *Early Christianity and Society*, San Francisco, 1977; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1984; W. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Filadelfia, 1986. Para un estudio fascinante de la adaptación cristiana, véase D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter*, California, 1981. <<

[81] Para opiniones paganas sobre los cristianos, véase el estudio clásico de P. de Labriolle, *La Réaction païene. Étude sur la polémique antichrétienne du 1er au IVe siècle*, París, 1948[2]; R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981; R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven, 1984. Recientemente el distinguido estudioso R. M. Grant ha reunido

pruebas de lo que denomina «Christian Dévotion to the Monarchy», en *Early Christianity and Society*, 13-43. <<

[82] *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitas* 3, trad. ing. de H. Musurillo en *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, 106-131. Citado de ahora en adelante por *Passio Perpetuae*. <<

[83] Sobre el tema, véase W. Meeks. *The Moral World of the First Christians*, 22. <<

[84] *Passio Perpetuae* 3. <<

[85] *Ibid.*, 5. <<

[86] *Ibid.*, 6. <<

[87] *Ibid.*, 10. <<

[88] *Ibid.*, 15. <<

[89] *Ibid.*, 16. <<

[90] *Ibid.*, 18. <<

[91] *Ibid.*, 20. <<

[92] *Ibid.*, 21. <<

[93] *The Martyrs of Lyons*, en *The Acts of the Christian Martyrs*, 81. <<

[94] San Justino, 2 *Apología* 12 (trad. cast. en Aspas, Madrid, 1943). <<

[95] San Justino, 1 *Apología* 25. Cursiva de la autora. <<

[96] San Justino, *Diálogo con Trifón* 2. <<

[97] *Ibid.* <<

[98] Véase G. E. M. de Ste. Croix, «Why Were the Early Christians Persecuted?», en *Past and Present*, 26 (1963), 6 s.; «Aspects of the "Great" Persecution», en *Harvard Theological Review*, 47, 2 (1954), 75-114. <<

[99] San Justino, 2 *Apologia* 3. <<

[100] R. M. Grant, *Early Christianity and Society*, «Christian Devotion to the Monarchy», 13-43. El profesor Grant advierte en la introducción de su libro (como hago yo en la introducción de éste) que no trata de escribir una historia extensa de la Iglesia de los primeros tiempos, sino más bien «una opinión audaz sobre la reconstrucción de la utilidad práctica del cristianismo de los primeros tiempos» (IX), que nos ha proporcionado admirablemente de muchas maneras. <<

[101] San Justino, 2 *Apología* 2. <<

[102] Clemente de Alejandría, *Protreptikos lagos* 10, 92. <<

[103] *Ibid*., 11,114. <<

[104] Véase el estudio clásico de L. R. Taylor, *The Divinity of the Román Emperor*, Nueva York, 1975. <<

[105] Luciano, *Vida de los peregrinos* 13. <<

[106] Marco Aurelio, *Meditaciones* 2, 3-5. <<

[107] Para unas excelentes discusiones sobre el significado político del culto imperial, véanse J. Beaujeu, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955, y S.R.F. Price, *Rituals and Power*, Cambridge, 1984. <<

[108] Beaujeu, *La Religion romaine*, 327. <<

[109] S. R. F. Price, *Rituals and Power*. <<

[110] Para una exposición de las opiniones paganas sobre el culto imperial, véanse los citados anteriormente; también G. W. Bowersock, «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.» y F. Miller, «The Imperial Cult and the Persecutions», ambos en W. den Boer, ed., *Le Cuite des souverains dans l'empire romain*, Ginebra, 1973, 179-211; 145-175. <<

[111] San Justino, 2 *Apología* 5. <<

[112] San Justino, 1 *Apología* 5. <<

[113] *Ibid*., 10. <<

[114] *Ibid.*, 5. <<

[115] P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., 1978, 75. <<

[116] Taciano, *Oratione ad Graecis* 22. <<

[117] Atenágoras, *Legatio pro Christianis* 34. <<

[118] Clemente de Alejandría, *Protreptikos logos* 4, 60. <<

[119] Suetonio, *Los Césares*, «Tiberio», 44 (hay trad. cat.: *Vides deis dotze cesars*, Fundació Bemat Metge, Barcelona, 1966). <<

[120] Clemente de Alejandría, *Protreptikos logos* 2, 37. <<

[121] Clemente de Alejandría, *Protreptikos logos* 4, 47. <<

[122] San Justino, 1 *Apología* 13; cf. R. MacMullen, «The Román Concept of the Robber-Pretender», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3 (1983), 221-226. <<

[123] San Justino, 1 *Apología* 14. <<

[124] San Justino, 2 *Apología* 4. <<

[125] San Justino, 1 *Apología* 17. <<

[126] *Ibid.*, 12. <<

[127] San Justino, 2 *Apología* 4. <<

[128] San Justino, 1 *Apología* 17. <<

[129] *Ibid.*, 12. <<

[130] Ireneo de Lyon, AH 5, 24, 2. <<

[131] Atenágoras, *Legatio pro Christianis* 32. <<

[132] *Ibid.*, 25. <<

[133] San Justino, 1 *Apología* 5. <<

[134] *Ibid.*, 9. <<

[135] A. Birley, *Marcus Aurelius*, Boston, 1960, 122. <<

[136] *Acts of the Martyr Justin and His Companions* B, 2 en *Acts of the Christian Martyrs*, 49. <<

[137] *Ibid*., 5,53. <<

[138] San Justino, 1 *Apología* 12. Como se indica anteriormente (nota 80) véase el argumento de R. M. Grant sobre el patriotismo cristiano. <<

[139] Tácito, *Historias* 5, 4 (hay trad. cast. en Aguilar, Madrid, 1945). <<

[140] *Ibid*., 5, 5. <<

[141] Tácito, *Anales* 15, 44, 3-88 (hay trad. cast. en Espasa-Calpe, Madrid, 1964). <<

[142] Tertuliano, *Apología* 50. <<

[143] *Ibid*., 39. <<

[144] *Ibid*. <<

[145] Clemente de Alejandría, *Protreptikos logos* 10, 98. <<

[146] Clemente de Alejandría, *Stromata* 4, 8. Véase la excelente exposición de Walter Burghardt, S. J., *The Image of God in Man According ro Cyril of Alexandria*, Washington, D. C., 1957, en especial el cap. 4, «Freedom» y el cap. 5, «Dominion», 40-64. <<

[147] Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 3,3. <<

[148] San Justino, 1 *Apología* 27. <<

[149] Minucio Félix, *El Octavio* 30 (hay trad cast. en Aspas, Madrid, 1944). <<

[150] *Ibid*., 16. <<

[151] Clemente de Alejandría, *Stromata* 4, 8. <<

[152] Minucio Felix. *El Octavio* 38. <<

[153] E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* 3, Nueva York, 1984, 70 (hay trad. cast.: *La decadencia y ruina del Imperio Romano*, Barcelona, 1842-1847). Cursiva de la autora. <<

[154] M. Hammond, *The Antonine Monarchy*, Roma, 1959, 211. <<

[155] N. Lewis. *Life in Egypt Under Román Rule*, Oxford, 1983, 207. <<

[156] *Ibid*. <<

[157] G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ithaca, Nueva York, 1981, p. 435 (hay trad. cast.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988). <<

[158] *Ibid*. <<

[159] Véase, por ejemplo, Tertuliano, *Apología* 10; Minucio Félix, *El Octavio*.

29. <<

[160] Tertuliano, *Apología* 25. <<

[161] *Ibid*. <<

[162] Minucio Felix, *El Octavio* 25. <<

[163] Véase el excelente estudio de R. MacMullen. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge. Mass., 1966; G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Greek Ancient World*, p. 368. <<

[164] Minucio Félix, *El Octavio* 37. Cursiva de la autora. <<

[165] Véase W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1 965. <<

[166] Tertuliano, *Apología* 28, 1. Cursiva de la autora. <<

[167] Para un tratamiento más erudito y especializado sobre el contenido de este capítulo véase E. Pagels, «Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi» en *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christia-*

nity, ed. C. Hedrick y R. Hodgson, Peabody, Mass., 1986, 257-286.

En E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, 1979, (hay trad, cast.: *Los evangelios gnósticos*, Crítica. Barcelona, 1982), se ofrece una visión general de las fuentes gnósticas. Para la comodidad de los no especialistas, he enumerado los textos de Nag Hammadi tal y como aparecen en la traducción inglesa de un volumen, ed. J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Nueva York, 1977, citado abreviadamente. *NHL*. Los estudiantes y los eruditos probablemente desearán consultar las ediciones técnicas de los textos, publicados por Brill Press en Leiden en las series de Nag Hammadi. <<

[168] Sobre el término, véase M. Smith, «The History of the term 'Gnostikos'», en *The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale)*, ed. B. Layton, Leiden, 1981, vol. 2, 796-807. <<

[169] Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos* 5, 1. <<

[170] Ignacio de Antioquía, *Carta a los de Magnesia* 6,1; *Carta a los de Tralles* 3,1; *Carta a los de Éfeso 5*, 3. Sobre este aspecto, véase E. Pagels, «The Demiurge and His Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?», en *Harvard Theological Review*, 69, 3-4 (1976), 301-324. <<

[171] Véase, por ejemplo, H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, trad. ing. de J.A. Baker, Stanford, 1969, 96-106. <<

[172] Cf. G. Theissen, *The Sociology of Early Palestinian Christianity*, trad. ing. de J. Bowden, Filadelfia, 1978. <<

[173] Véase en especial W. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven, 1983. <<

[174] Galen, *De Platonis rei publicete summariis*, ed. Kraus-Walzer, fragmento I. Para una exposición de las diversas actitudes paganas hacia los cristianos, véase R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-Londres, 1984. <<

[175] San Justino, 1 *Apología* 14. <<

[176] Teodoto, citado en Clemente de Alejandría, *Excepta ex Theodoto* 78, 2. <<

[177] El mundo griego lo traduce por 'maduro' (τέλειος) con el que los cristianos gnósticos con frecuencia solían describir a sus seguidores, también puede significar 'pleno' o incluso 'iniciado'. <<

[178] Véase E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, XVIII-XIX. <<

[179] Cf. Ireneo de Lyon, AH 4, 33, 7. Aquí Ireneo de Lyon confirma que su propósito es purificar y reformar las iglesias, pero se hace cargo de que en el intento están dividiendo y perjudicando a la Iglesia. <<

[180] Ireneo de Lyon, AH, *Praefatio* (hay trad. cast. en *Los gnósticos*, ed. José Montserrat Torrents, Gredos, Madrid, 1983, en la que sólo se recoge el primer libro de *Adversus haereses*). <<

[181] Sobre este tema, véase Morton Smith, «The History of the Term 'Gnostikos'», citado en nota 168. <<

[182] Tertuliano, *Adversas Valentinianos*, 4. <<

[183] Clemente de Alejandría, *Stromata* 7, 7. Para una reconstrucción de las enseñanzas valentinianas, véase G. Quispel, «The Original Doctrine of Valentine», en *Vigiliae Christianiae*, I (1947), 43-73. <<

[184] Para una discusión véase E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, introducción y *passim*. <<

[185] Cf. E. Pagels, *ibid.*, XIX-XX, 119-141. <<

[186] San Justino, 1 *Apología* 61. <<

[187] Sobre la visión valentiniana del bautismo, véase, por ejemplo, el *Evangelio de Felipe* 64, 23-40; 74, 12-20; E. Pagels, «Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist —and Its Critique of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice», en *Harvard Theological Review, 65* (1972), 153-170. <<

[188] Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* 6, 42 (hay trad, cast.: *Refutación de todas las herejías en Los gnósticos*, vol. II). <<

[189] Para una explicación de la exégesis gnóstica, véase E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Nashville, Tenn., 1973, y *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Filadelfia, 1975; véase también el excelente trabajo de K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden, 1978, y uno de sus artículos más recientes, «Paulus in den Nag-Hammadi-Texten» en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78 (1981), 177-185. <<

[190] E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis, y The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. <<

[191] Tertuliano, *De cultu feminarum* 1, 12. Cursiva de la autora. <<

[192] Tertuliano, *De jejuniis* 3. <<

[193] Tertuliano, *De exhortatione castitatis* 5. <<

[194] Para referencias y explicaciones sobre este tipo de exégesis, véase E. Pagels, «Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts». <<

[195] San Jerónimo, *Carta* 22, 18 (hay trad. cast.: *Cartas de San Jerónimo* 1, BAC, Madrid, 1962). <<

[196] Ireneo de Lyon, AH 1, 18, 1. <<

[197] Ireneo de Lyon, AH 3, 11, 9. <<

[198] Filón de Alejandría, *Opificio mundi* 66; *Legum allegoricum* 1, 31; I, 90; 3, 161. <<

[199] Filón de Alejandría, *Legum allegoricum* 3, 161; 2, 2; 2,6. <<

[200] *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, 1970, *passim*. <<

[201] R.B. Blakney, ed. y trad., *Meister Eckhart*, Nueva York, 1941, 135. <<

[202] *Ibid*., 14. <<

[203] Debo esta formulación a mi amigo y colega el profesor Theodor H. Gaster, quien tenía en mente, por supuesto, esta autodefinición ortodoxa. No había duda, y sin embargo son gentes de inclinaciones espirituales desde todas estas tradiciones quienes *estarían* de acuerdo con Eckhart sobre la base de su propia experiencia y convicción. <<

[204] *Evangelio de Felipe* 71, 35-72, 3. <<

[205] *Ibid*. <<

[206] *The Exegesis on the Soul (or Interpretation of the Soul)*, 133, 6-9, en *The Nag Hammadi Library*, ed. J.M. Robinson, Nueva York, 1977, 184. <<

[207] Para mayor información, véase el artículo citado en la nota 194. <<

[208] *Hipóstasis de los arcontes (The Hypostasis of the Archons*, 89, 13-17), publicada en *The Nag Hammadi Library in English*, 152-160). El mismo traductor inglés, B. Layton, ha publicado el texto junto con las notas en dos artículos: «The Hypostasis of the Archons, or the Reality of the Rulers», en *Harvard Theological Review* 67,4 (1974), 351-426; y «Hypostasis of the Archons, Part II», en *Harvard Theological Review* 69, 1-2 (1976), 31-102. <<

[208b] *Hipóstasis de los arcontes* 89, 31-90, 12. <<

[209] *Truena, mente perfecta (The Thunder: Perfect Mind)* 13, 16, 16, 14, en NHL, 271-277. Para una discusión de este notable texto, véase G. MacRae, «The Thunder: Perfect Mind», en *The*

Center for Hermeneutical Studies, Fifth Colloquy, Berkeley, Calif., 1975, 18, seguida de la discusión de B. Pearson y T. Conley; véase también el excelente y perspicaz estudio de B. Layton, «The Riddle of the Thunder (NHC VI, 2): The Function of paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi», en *Nag Hammadi Gnosticism, and Early Christianity*, 37-54. <<

[210] *Apocryphon of John* 31, 1-6, en *NHL*, 98-116 (hay trad. cast.: *El libro secreto de Juan* en Marvin W. Meyer, ed., *Las enseñanzas secretas de Jesús*, Crítica, Barcelona, 1986, 16, 10-15). <<

[211] Véase en especial textos como la *Hipóstasis de los arcontes, Truena, mente perfecta*, y las fuentes secundarias de ambos, aquí citadas. Cf. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, cap. 3, y los artículos citados en las notas 22, 27 y 43. Para unos estudios más recientes, véase J. Jacobson-Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism*, Chapel Hill-Londres, 1986, y el volumen de próxima aparición de la conferencia de 1985 en Claremont, Calif., sobre «Images of the Feminine in Gnosticism», ed. K. King, Filadelfia, 1988. <<

[212] *Evangelio de Felipe* 70, 10. <<

[213] *Ibid*., 68, 25. <<

[214] Ireneo de Lyon, AH 2, 27, 2. <<

[215] *Testimonio de la verdad* 45, 30-47, 10, en *NHL*, 406-416. <<

[216] *Ibid*., 47, 15-48, 4. <<

[217] *Ibid*., 33, 25. <<

[218] *Ibid*., 33, 21. <<

[219] Ireneo de Lyon, *AH,* 1, 6, 2. <<

[220] *Ibid*. <<

[221] Clemente de Alejandría, *Stromata* 3, 1. <<

[222] Véanse pasajes del *Evangelio de Felipe* como 69, 1-70, 22. Sobre este tema, véase R. M. Grant, «The Mystery of Marriage

in Gospel of Philip», en *Vigiliae Christiniae*. 15 (1961), 129-150; D.H. Tripp, «The "Sacramental System" of the Gospel of Philip», en *Studia Patrística*, vol XVII, ed. E.A. Livingstone, Oxford, 1982, 251-260. <<

[223] G. Quispel, «Birth of the Child», en *Eranos Lectures 3, Jewish and Gnostic Man*, Princeton, 1966,22-26. <<

[224] M.A. Williams, «"Gnosis" and "Askesis"», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung*, 2, 22. <<

[225] *Evangelio de Felipe* 53, 14-19. <<

[226] *Ibid*., 53, 24; véase K. Koschorke, «Die "Namen" im Philippusevangelium», en *Zeilschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 64 (1973), 307-322. <<

[227] *Evangelio de Felipe* 74, 5-12. <<

[228] *Ibid*., 80, 23-81, 7. <<

[229] *Ibid*., 77, 20-25. <<

[230] *Ibid*., 77, 25-29. <<

[231] *Ibid*., 83, 18-29. Cursiva de la autora. <<

[232] *Ibid*., 83, 29-84, 13. <<

[233] Ireneo de Lyon, AH 3, 2, 2; 3, 15, 2; 1, 13, 6. <<

[234] Metodio, *Symposium, passim* para referencias y discusión, véase cap. 4. <<

[235] Gregorio de Nisa, *De hominis opificio* 4, 1. <<

[236] Ireneo de Lyon, AH 4, 37, 1. <<

[237] Esto es lo que sugieren los *Hechos de Tomás* (82-83) y afirma claramente san Juan Crisóstomo (*De genesi* 4, 1 ; *Homiliae in epistolam ad Ephesios* 22, 2) y san Agustín *(Civitas Dei* 19, 5). <<

[238] Véase la Epístola a Filemón en el Nuevo Testamento; 1 Corintios 7:20-24. R. L. Fox, *Pagans and Christians*, Nueva Yo-

rk, 1987, 295-299, y R. M. Grant, *Early Christianity and Society*, Nueva York, 1977, 89-95, ambos afirman categóricamente que Pablo se opuso a la movilidad social y específicamente a cualquier intento de liberar a los esclavos sobre las bases de las enseñanzas cristianas. <<

[239] Una traducción literal de αυτος y εξονσια. <<

[240] Para una visión del maestro valentiniano sobre las diferentes vías de salvación y redención, véase E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, 83-97. <<

[241] Eón: cada una de las entidades divinas de uno u otro sexo emanadas de la divinidad suprema. <<

[242] Ireneo de Lyon, AH 1, 1, 1. <<

[243] *Ibid.*, 1, 2, 2. <<

[244] *Ibid.*, 1, 4-5; para una reconstrucción de sus enseñanzas, véase G. Quispel, «Original Doctrine of Valentine», en *Vigiliae Christianiae*. <<

[245] Ireneo de Lyon, AH 1, 1, 1. <<

[246] *Evangelio de la verdad* 18, 30-35. <<

[247] Ireneo de Lyon, AH 3, 4, 1-3. <<

[248] Véase E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, 48-69. <<

[249] Algunas secciones de este capítulo aparecen en una forma más especializada, en el artículo «"Freedom from Necessity": Philosophical and Psycological Dimensions of Christian Conversion», en *Intrigue in the Garden: Genesis 1-3, A History of Exegesis*, ed. G. Robbins, Lewiston-Nueva York, 1988. <<

[250] Marco Aurelio, *Meditaciones*, 8, 23; 9, 23. <<

[251] *Ibid.*, 8, 12. <<

[252] Como dijo Gregorio de Nisa en *De virginitate* 4. Thomas Merton, el escritor del siglo XX que «renunció al mundo» para

hacerse monje cisterciense, describe su decisión en términos semejantes; véase su introducción a *The Wisdom of the Desert*, Nueva York, 1960, 3-23. <<

[253] La frase es de san Jerónimo (*Epístola* 22-18). A finales del siglo IV, un monje romano polemizó contra esta opinión y utilizó las Escrituras, empezando por Génesis 1, para defender que el matrimonio era algo tan santo como la virginidad; pero sus teorías fueron denunciadas por san Ambrosio, san Jerónimo y san Agustín y condenadas por herejía por el papa Cirilo; véase *infra*, pp. 135-141, y el estudio clásico de D. Chitty, *The Desert a City*, Nueva York, 1966, *passim*, también P. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978. <<

[254] Gregorio de Nisa, *De virginitate* 12. <<

[255] P. Brown, *The Body and the Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity, Columbia University Press*, Nueva York, 1983. <<

[256] Mateo 16:26; también Marcos 8:36. <<

[257] Como P. Brown ha demostrado en *The Body and the Society*. <<

[258] Mateo 19:21. <<

[259] San Atanasio, *Vida de san Antonio (Life of Saint Anthony)* 2, publicada y traducida al inglés en *Early Christian Biographies*, ed. R.J. Deferrari, en *Fathers of the Church* 115, Washington D.C., 1952, 133-224. <<

[260] *Ibid.*, 3. <<

[261] *Ibid.* <<

[262] *Ibid.*, 5. <<

[263] *Ibid.*, 4. Como P. Rousseau dice de los monjes egipcios de Tabennesis del siglo IV, «alistarse en la economía resurgida de

Tabennesis… no era abandonar la sociedad, sino transferir la propia lealtad… de una comunidad rural a otra». *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985, 13. <<

[264] R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven-Londres, 1984, 86. <<

[265] G. Dix y muchos otros describen el movimiento monástico como una reacción contra la mundanalidad creciente de las iglesias; *The Sape of the Liturgy*, Glasgow, Escocia, 1945. <<

[266] Gregorio de Nisa, *De virginitate* 4. <<

[267] *Ibid.*, 3. <<

[268] *Ibid.* <<

[269] *Ibid.*, 4. <<

[270] *Ibid.*; sobre el reestablecimiento de la «imagen de Dios» como objetivo de la vida contemplativa, véase Gregorio de Nisa, *De hominis opificio* 4-9. <<

[271] Gregorio de Nisa, *De virginitate* 8. <<

[272] Para una explicación del significado y la dinámica de la historia de Clemente de Alejandría en las *Homilías clementinas*, en especial *Homilías* 4-6, véase E. Pagels, «"Freedom from Necessity" Philosophical and Psycological Dimensions of Christian Conversión». <<

[273] Metodio, *Symposium* 1, 1-4. <<

[274] *Ibid.*, 2, 1. <<

[275] *Ibid.*, 4, 1. <<

[276] *Ibid.*, 7, 9. <<

[277] *Ibid.*, 8, 13. <<

[278] *Ibid.*, 12, 2. <<

[279] *Ibid.* <<

[280] R. Ruether, «Mothers of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age», en R. Ruether y E. McLaughlin, eds., *Women of Spirit: Female Leaders in the Jewish and Christian Tradicions*, Nueva York, 1979, 71-98; véase también el excelente estudio de E. Clark en *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston-Queenston, 1986. Especialmente valioso en este momento es su ensayo «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity», 175-208. Véase también R. Kraemer, «The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity», en *Signs*, 6 (1980-1981), 298-307; A. Rousselle, *Porneia: De la Maitrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, París, 1983. Para un punto de vista muy diferente, véase el fascinante ensayo de E. Castelli «Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity», en *Journal of Feminist Studies in Religion* 2,1 (1982), 61-88. <<

[281] *Vita Melaniae Junioris* I, introducción y traducción de E. Clark, en *The Life of Melania the Younger*, Lewiston, N.Y., 1984, I, 27-28. <<

[282] *Ibid*. <<

[283] *Ibid*., 6. <<

[284] *Ibid*., 10-12. <<

[285] *Ibid*., 14. <<

[286] [*Réplica a Juliano* 6, 27.] E. Clark, «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement», así como sus restantes ensayos citados en la nota 280. <<

[287] San Jerónimo, *Carta* 22, *A Eustaquio*, 7 (hay trad. cast. en *Cartas de San Jerónimo*, I, BAC. Madrid. 1962).

Ibid., 25. <<

[288] *Ibid*., 25. <<

[289] *Ibid*., 16. <<

[290] San Jerónimo, *A Paula*. <<

[291] San Jerónimo, *Adversas Jovinianum* 1, 41; para un estudio sobre Joviniano, véase W. Haller, *Iovinianum: Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, Texte und Untersuchungen* 17, 2, Leipzig, 1897. Puesto que los escritos de Joviniano, condenados por el papa, fueron destruidos, sólo se conservan fragmentos de sus tratados en las polémicas de san Jerónimo contra él. <<

[292] San Jerónimo, *Adversas Jovinianum* 1, 1. <<

[293] *Ibid*., I, 5. <<

[294] *Ibid*., 1, 3. Agradezco a Robert Wilkin por remitirme al artículo de David Hunter en *Theological Studies*, 48 (1987), «Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian», 45-64. Resulta seductor el argumento de Hunter de que Joviniano polemiza contra los maniqueos, no contra el celibato en general. <<

[295] San Jerónimo, *Adversus. Jovinianum*. <<

[296] *Ibid*., 1, 12. <<

[297] *Ibid*., 1, 5. <<

[298] *Ibid*., 1, 4. <<

[298b] *Ibid*., 1, 34. <<

[299] *Ibid*. <<

[300] *Ibid*., 1, 16. Para un excelente estudio de la exégesis de San Jerónimo, véase E. Clark «Heresy, Asceticism, Adam, and Eve: Interpretations of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers», en *Ascetic Piety and Women's Faith*, 353-385. <<

[301] San Jerónimo, *Adversas Jovinianum* 1, 10; 20. <<

[302] Tras unirse al montanismo, las ideas de Tertuliano sobre el matrimonio se hicieron más rigurosas y negativas. Véase, por ejemplo, la excelente biografía de D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford, 1971. <<

[303] San Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1, 6. <<

[304] *Ibid*., 1, 7. <<

[305] *Ibid*., 1, 40. <<

[306] *Ibid*., 2, 36. <<

[307] San Jerónimo, *Epístola* 48, *A Pammaquio* 2. <<

[308] Sin embargo, el padre William Meninger, monje cisterciense del monasterio de San Benito en Snowmass, Colorado, me ha recordado que muchos monjes creen, como él, que incluso la vida más enclaustrada de oración contemplativa contribuye, de hecho, al bienestar de la humanidad. <<

[309] T. Merton, *The Wisdom of the Desert*, Nueva York, 1970, 5-6. <<

[310] *Vita Adae et Evae* 22. 1-2; *Jubileos* 2:14; véase Jacob Jervell, *Imago Dei: Gen*. 1, 26f. *im Spatjudentum, in der Gnosis, und in den paulinischen Briefen*, Gottingen, 1960, 40-41. <<

[311] Gregorio de Nisa, *De hominis opificio* 2, 1. <<

[312] *Ibid*., 4, 1. Sin embargo, el tema contrario —el del emperador como único representante de la soberanía de Dios en la tierra, un tema sostenido a menudo con referencia a Romanos, 13:1— surge especialmente entre los teólogos de la época bizantina, como señala G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Arabic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, N.Y., 1981, 397-400. (Hay trad, cast.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988). <<

[313] Gregorio de Nisa, *De hominis opificio* 4, 1. <<

[314] *Ibid*., 16, 11. <<

[315] Ciertamente, ambos temas aparecen en las obras de los teólogos patrísticos; para una visión general véase Lewis Spitz «Man of This Isthmus», en Carl Meyer, ed., *Luther for an Ecumenical Age: Essays in Commemoration of the 450th Aniversary of the Reformation*, St. Louis, Mo., 1967, 23-66. <<

[316] Para citas y estudios véase *infra*. <<

[317] Cf. C. Baur, *John Chrysostom and His Time*, trad. ing. del francés original (1907) de M. Gonzaga, Londres, 1960. J. Quasten en *Patrology*, Utrecht-Amberes, I960, vol. 3, 424, sugiere una fecha entre el 344 y el 354. <<

[318] San Juan Crisóstomo, *Homiliae de statuis ad populum antiochenum* 7, 3. Citado de ahora en adelante por *Hom. ad pop. ant.* <<

[319] Gregorio de Nisa, 16, *De hominis opificio*, 16, 17. Cursiva de la autora. <<

[320] San Juan Crisóstomo, *Hom. ad pop. ant.* 7, 3. <<

[321] *Ibid.*, 6,1-2. <<

[322] San Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam secundam ad Corinthios* 17, 3. <<

[323] San Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam primam ad Corinthios* 12, 9. Citada de ahora en adelante por *Hom. in I Cor.* <<

[324] *Ibid.*, 12, 10. <<

[325] San Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam primam ad Thessalonicos* 5, 7. <<

[326] San Juan Crisóstomo, *Hom. in I Cor* 12, 10. <<

[327] San Juan Crisóstomo, *Hom. ad pop. ant.* 6, 2. <<

[328] Dídimo el Ciego describe de modo elocuente cómo el bautismo nos devuelve al estado original de nuestra creación: «A través del soplo divino [cf. Génesis 2:7] hemos recibido la imagen y la semejanza divina, de la que hablan las Escrituras, y a través del pecado la hemos perdido, pero ahora nos encontramos

una vez más tal como éramos cuando fuimos creados por primera vez: libres de pecado y dueños de nosotros mismos» *(De trinitate* 2, 12). <<

[329] Cf., por ejemplo, Tertuliano, *Apología* 4, 39; san Justino, 1 *Apología* 12, 42.

San Juan Crisóstomo, *De sacerdotis* 2, 3. <<

[330] San Juan Crisóstomo, *De sacerdotis* 2, 3. <<

[331] *Ibid*. Cursiva de la autora. <<

[332] San Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam ad Ephesios* 11, 15-16. Citado a partir de ahora por *Hom. in Eph*. Cursiva de la autora. <<

[333] *Ibid*., 6, 7. <<

[334] San Juan Crisóstomo, *De sacerdotis* 3, 15. <<

[335] San Juan Crisóstomo, *Hom. in Eph*. 11, 15-16. <<

[336] Cf. el reciente libro de R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley, 1983, 29-33. <<

[337] San Agustín, *Confesiones* 2, 2 (hay trad. cast, en Aguilar, Madrid, 1964). <<

[338] *Ibid*., 2, 3. <<

[339] *Ibid*., 6, 12. <<

[340] *Ibid*. <<

[341] *Ibid*., 6, 11. Para un estudio de las relaciones entre la teología agustiniana y san Juan Crisóstomo, véase Pier Franco Beatrice, *Tradux peccati: Alle forili della dottrina agostiniana del peccato originale*, Studia Patritica Mediolanensia 8, Milán, 1978, cap. 5, «Crisóstomo, Agostino e i pelagiani». Sobre el cambio de mentalidad en san Agustín véase Paula Fredricksen Landes. *Augustine on Romans*. California, 1982. IX-XII. <<

[342] San Agustín, *Confesiones 2*, 7. <<

[343] *Ibid., 2, 6*. <<

[344] Véase P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis: Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, Nueva York-Toronto, 1983. <<

[345] San Agustín, *Confesiones* 7, 3. <<

[346] *Ibid*. Cursiva de la autora. <<

[347] *Ibid*., 8, 5. <<

[348] *Ibid*., 8, 10. <<

[349] *Ibid*. Cursiva de la autora. <<

[350] F. Edward Cranz, «The Development of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy», en *Harvard Theological Review*, 47 (1954), 254-316. <<

[351] San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 15 (hay trad. cast, en *Obras de san Agustín*, BAC, Madrid, 1964[2]). <<

[352] *Ibid*., 13, 21. «Lignum scientae boni et mali proprium voluntatis arbitrium». Según el análisis de M. Harl («Adam et le deux arbres du Paradis [Gen. II-III] chez Philon d'Alexandrie», en *Recherches de Science Religieuse*, 50, 1962, 321-387), también Filón de Alejandría vio la autonomía humana que ejerce la elección entre el bien y el mal como la alternativa —y contraria— a la verdadera piedad. De ser así, Filón debió de estar de acuerdo con san Agustín en que el resultado de la caída es el «control personal sobre la propia voluntad». Sin embargo, al contrario que san Agustín, Filón contempla la vida cotidiana de una persona inclinada a la filosofía como una lucha constante entre la decisión ética y la acción (374), y cree que la humanidad tiene capacidad para elegir el bien (377). <<

[353] San Agustín, *La ciudad de Dios* 13, 13. Cursiva de la autora. <<

[354] *Ibid.*, 14, 15. <<

[355] *Ibid.*, 14, 12. <<

[356] *Ibid.*, 14, 13. <<

[357] *Ibid.*, 14, 15. <<

[358] San Agustín, *Confesiones* 7, 3. <<

[359] San Juan Crisóstomo, *Hom. in I Cor.* 17,4. <<

[360] San Agustín, *La ciudad de Dios* 13, 3. Cursiva de la autora. <<

[361] *Ibid.*, 13,14. Sobre el tema de la traducción, véase el capítulo 6, nota 478. <<

[362] *Ibid.* <<

[363] *Ibid.* <<

[364] Lo cual san Agustín no inventa del todo; véase por ejemplo Dídimo el Ciego, *Contra Manichaeos* 8. <<

[365] Cf. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entslehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes», Stuttgart*, 1951[2], 322: «Wo Augustin über die politische Herrschaft spricht, verweist er immer sogleich auf diese ursprüngliche Herrschafts und Schopfungsordnung und auf die Scheinherrschaft derer, die in der Knechschaft der *libido dominandi* leben». <<

[366] San Agustín, *La ciudad de Dios* 2. <<

[367] *Ibid.*, 14, 15. <<

[368] *Ibid.*, 14, 3. <<

[369] *Ibid.*, 14, 15. <<

[370] *Ibid.*, 13, 13. <<

[371] *Ibid.*, 13, 24. <<

[372] San Agustín, *De peccatorum meritis remissione* 2, 2; cf. san Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 17. <<

[373] San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 19-20. <<

[374] *Ibid*., 14, 16. <<

[375] San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione* 2, 22. <<

[376] San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 26. <<

[377] *Ibid*., 14, 17. <<

[378] San Agustín, *Confesiones* 8, 5. <<

[379] San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 20. También Orígenes asociaba las relaciones sexuales con la impureza, aunque, como indica Henri Crouzel, «la impureza inherente al ejercicio de la sexualidad no es más que una intensificación de una suciedad más profunda, la de la condición corpórea» («Marriage and Virginity: Has Christianity Devalued Marriage?», en *ídem, Marriage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne: Études diverses*, Turin, 1982, 57). <<

[380] San Agustín, *La ciudad de Dios* 14, 19. <<

[381] *Ibid*., 14, 9. Para este tema, véase Margaret Ruth Miles, *Augustine on the Body*, American Academy of Religion Dissertation Series, 31, Missoula, Mont., 1979, en especial 1-98. <<

[382] San Agustín, *La ciudad de Dios* 15, 16; 19, 13. <<

[383] *Ibid*., 14, 11. <<

[384] Véase el excelente estudio de Kari Elizabeth Borrensen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Women in Augustine und Thomas Aquinas*, trad. ing. de Charles H. Talbot, Washington, D. C., 1481, 15-34. <<

[385] San Agustín, *La ciudad de Dios* 19, 15. <<

[386] *Ibid*. <<

[387] *Ibid*. 15, 1. <<

[388] *Ibid*., 19, 15. Cursiva de la autora. <<

[389] *Ibid*., 19, 12. <<

[390] Henrik Berkhof, *Kirche und Kaiser: Eine Untersuchürig der Entslehung der byzantinischen und der theokratischen Stattsauffassung im vierten Jahrhundert*, trad. Gottfried W. Locher, Zurich, 1974; Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*. <<

[391] San Agustín, *La ciudad de Dios* 19,12; R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970, 22-153. <<

[392] San Agustín, *La ciudad de Dios* 19, 12. <<

[393] Para un estudio sobre la imagen y su historia véase R. MacMullen, «The Román Concept Robber-Pretender», en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, serie 3, 10 (1965), 221-225. <<

[394] San Justino, 1 *Apología* 12. <<

[395] San Agustín, *La ciudad de Dios* 4, 4. <<

[396] Como correctamente señala R.A. Markus; véase su estudio en *Saeculum*, 8486. <<

[397] Ireneo de Lyon, AH 5, 24, 2. <<

[398] San Justino, *Apología* 65. <<

[399] San Agustín, *La ciudad de Dios* 19, 16. <<

[400] Véase P.R.L. Brown, «Saint Augustine's Attitude to Religious Coercion», en *Journal of Román Studies*, 54 (1964), 107-116. Para un fascinante informe sobre la incorporación de esta imagen en la liturgia romana, véase G.M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*, Leiden, 1973. <<

[401] Baste con recordar cómo en *Confesiones* 8, 12 san Agustín describe el instrumento de su salvación primero como la voz del niño que, según cree, le impulsa a «tomar y leer» [*«Toge, lege»*] las Escrituras (una versión cristiana del *bath kol*) y, después, el pasaje de Romanos (13:13), por el cual se abrió el Libro de los

Apóstoles cuando obedeció la orden de Dios a través de dicha voz. <<

[402] Para un estudio detallado, véase Markus, *Saeculum*. Según la reconstrucción de Markus, san Agustín a partir del año 390, durante diez o quince arios, «parece unirse al coro de sus contemporáneos en su triunfante celebración de la victoria de la cristiandad» (31). «Durante una década o más, este motivo dominó su pensamiento histórico» (32). Sin embargo, a partir del año 410, san Agustín se tomó «mucho menos propenso a hablar del imperio cristiano… se hizo mucho más reservado» (36). <<

[403] Markus ve la teoría Agustiniana como algo admirablemente equilibrado: «El imperio no debe ser entendido ni en términos de la imagen mesiánica de la tradición eusebiana, ni de imagen apocalíptica, como el anticristo de la tradición hipolitana. El imperio no es otra cosa que una sociedad histórica, empírica, con una trayectoria llena de altibajos… Es teológicamente neutro» *(ibid*., 559). Creo que Markus exagera su tesis cuando va más allá y declara que San Agustín también ve la Iglesia como «teológicamente neutra». <<

[404] Véase, por ejemplo, el estudio de Hans Joachim Diesner sobre Ambrosio, en «Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand», en *Kirche und Staat Spätromischen Reich: Aufsütze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlín, 1963, en especial 28-34. <<

[405] Sin embargo, como observa el historiador británico G. E. M. de Ste. Croix, «a finales de la República había un tipo totalmente distinto de *libertas*; y para los que lo sostenían, la versión optimate de *libertas*, es decir la de Cicerón y compañía, era *servitus* ('esclavitud', sometimiento político), mientras que su *libertas* se veía estigmatizada por Cicerón como simple *licentia* ('licencia', ilegalidad), palabra que utiliza también el retórico romano Cor-

nificio como equivalente de la típica palabra griega que designa la libertad de palabra, la *parrhesia*» G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, 368. <<

[406] Minucio Félix, *El Octavio* 37, 1. Cursiva de la autora. <<

[407] *Ibid*., 38, 1. <<

[408] Tertuliano, *Apología* 28. <<

[409] Otra consigna cristiana predilecta, el *libre albedrío*, implica connotaciones similares. Muchos de los coetáneos de san Agustín, al oír que los cristianos defendían el libre albedrío (*libero arbitrio*), debieron asociarlos con los que defendían la revolución o, al menos, con la resistencia frente a la dominación romana. Véase J.N.L. Myres, «Pelagius and the End of Roman Rule in Britain», *Journal of Roman Studies*, 50 (1960), 21-36. <<

[410] San Agustín, *La ciudad de Dios* 13, 21. <<

[411] *Ibid*., 14, 15. <<

[412] Claudio, *Estilicon* 3, 113-115. Para un estudio informativo e incisivo sobre las ideas de Claudio, véase Alan Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda of the Court of Honorius*, Oxford, 1970, <<

[413] Agradezco a Peter Brown esta indicación y que me remitiera al estudio de *libertas* en Gerd Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, trad. ing. de R.F. Bennet. *Studies in Medieval History*, 3 Oxford (1959), 14-18. <<

[414] Sobre la datación, véase la nota 317 de este capítulo. <<

[415] San Juan Crisóstomo, *Hom. ad pop. Ant*. 3, 6. <<

[416] *Ibid*., 6, 6. <<

[417] Para un detallado y útil análisis, véase Florent van Ommeslaeghe, «Jean Chrysostome et le peuple de Constantinople», *AnBoll*, 99 (1981), 329-349: «Il est certain qu'une des raisons de

rattachement du peuple de Constantinople à son chef spirituel fut sa bonté, son amour des pauvres, de nos jours on dirait: son sens social» (348) («Es cierto que una de las razones del predicamento que el pueblo de Constantinopla dispensaba a su jefe espiritual fue su bondad, su amor a los pobres; en nuestros días diríamos: su sentido social»). Véase también J.H.W.G. Liebeschutz, «Friends and Enemies of John Chrysostom», en Ann Moffatt, éd., *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning, Byzantina Australiensia*, 5 (1984), 85-111. <<

[418] Otto Seeck, *Geschichte des Untergang der antiken Welt*, 6 vols, en 8°; Berlin, 1897-1920, 5, 336-337. <<

[419] («Como un idealista carente de sutileza diplomática, un entusiasta sin tacto o un fanático incapaz de matizar y víctima de su arrebato»). Florent Van Ommeslaeghe, «Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie: Le dossier et les origines d'une légende», *AnBoll* 97(1979), 131-159. <<

[420] San Juan Crisóstomo, *Epístola* 94. <<

[421] San Agustín, *Sermón* 355, 2, (trad, cast, en *Obras de San Agustín, Sermones* VI, BAC, Madrid, 1985), citado en Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, 1969, 138 (hay trad, cast.: *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid, 1970). <<

[422] *Ibid*., 225. <<

[423] San Agustín, *De moribus ecclessiae catholicae et De moribus manichaeorum* 1, 30, 63. <<

[424] Véase, por ejemplo, el relato en F. Cayre, *Manual of Patrology and History of Theology*, Roma, 1935, vol. 1, 625-629. Para un reciente y extenso estudio histórico, véase W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952. <<

[425] P. Brown, *Augustine*, 235. <<

[426] San Agustín, *De Baptismo* 1, 15, 23-24. <<

[427] P. Brown, *Angustine*. 358. Cursiva de la autora. <<

[428] H. C. Van Eijk, «Marriage and Virginity, Death and Inmorality» en *Mélanges Jean Danielou*, París, 1972, 209-235. <<

[429] Para una perspectiva diferente de san Juan Crisóstomo y san Agustín en la polémica pelagiana, véase F. J. Thonnard, «Saint Jean Chrysostome et Saint Augustin dans la Controverse Pélagienne», en *Mélanges Venance Grume!*, París, 1967, 189-218. Thonnard llega a la conclusión de que el punto de vista de san Agustín sobre el pecado original «ne manque ni de valeur scientifique ni de vraisemblance historique» (217). <<

[430] Para un estudio detallado, véase G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa reforme*, Lausana, 1943; también el más reciente estudio de O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, Stuttgart, 1975. <<

[431] Cf. N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Filadelfia, 1960. El propio Constantino, primer emperador cristiano, había delegado al clero ser sus superiores espirituales; unos sesenta años más tarde, el venerado maestro de san Agustín, san Ambrosio, el poderoso obispo de Milán, puso literalmente al emperador de rodillas. San Ambrosio había denunciado a Teodosio el Grande por ordenar una masacre de gente en Tesalónica y no permitió que el emperador comulgara hasta que se arrepintió públicamente. <<

[432] Véase P. Brown, «Pelagius and His Supporters: Aims and Environment», en *Journal of Theological Studies*, Nueva Serie, 19, 1 (1968), 93-114; y «The Patrons of Pelagius: The Román Aristocracy Between East and West», en *Journal of Theological Studies, Nueva Serie*, 21, 1 (1970), 56-72. <<

[433] Para un estudio de las circunstancias sociales e históricas de la condena de Pelagio, véanse las fuentes citadas anteriormente, en especial los estudios de Plinval, Wermelinger y Brown. <<

[434] Véanse los excelentes estudios de G. I. Bonner, «*Libido and Concupiscentia* in St. Augustine», en *Studia Patrística*, 6, Berlín (1962), 303-314, y P. Brown, «Sexuality and Society in the Fifth Century A. D.: Augustine and Julián of Eclanum», en *Tria Corda: Scritti in Onore de Arnaldo Momigliano*, Como, 1983, 49-70; también E. Clark, «Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past», en *idem, Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on late Ancient Christianitv*, Nueva York, 1986, 291-352. <<

[435] Dídimo el Ciego, *De trinitate* 2, 12. <<

[436] De Plinval, *Pélage*, 344. <<

[437] Sobre Juliano de Eclano, véase A. Bruckner, *Julian von Eclanum: Sein Leben und Seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte de Pelagianusmus, Texte und Untersuchungen*, 15, 3, Leipzig, 1897. <<

[438] San Agustín, *Opus imperfectum contra Julianum*, 4, 91 [Trad. cast.: Réplica a Juliano (obra inacabada), en *Obras de San Agustín, Escritos antipelagianos*, BAC, Madrid, 1985], Citado a partir de ahora por *Réplica a Juliano*. <<

[439] *Ibid*., 4, 92-93: «Quidquid enim naturale est, voluntarium non esse manifestum est… Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est nécessitas et voluntas, quarum confirmatio ex mutua negotatione generatur. Nam sicut nihil est aliud voluntarium, quam non coactum; ita nihil est aliud coactum, quam non voluntarium». Al contrario que Bonner, quien está de acuerdo con De Plinval *(Pélage*, 360) en que Juliano se interesa básicamente en la *libido*, estoy de acuerdo con F. Refoulé, cuyo excelente artículo «Julien d'Eclane: théologien et philosophe» (en *Recherches de Science Religieuse*, 52, Paris, 1964, 42-47) demuestra que Juliano estaba interesado sobre todo en la cues-

tión de *naturaleza y voluntad*. Refoulé expresa clara y precisamente que: «C'est… par sa notion de nature que Julien d'Eclane sépare fondamentalement d'Augustin. Toute sa polémique contre l'interprétation d'Augustin du péché originel se fonde sur une distinction rigoureuse entre *nature et volunté*, étrangère à Augustin» (67) («por su noción de naturaleza Juliano de Eclano se separa fundamentalmente de san Agustín. Toda su polémica contra la interpretación de san Agustín del pecado original se basa en una distinción rigurosa entre *naturaleza y voluntad*, extraña a san Agustín»). <<

[440] San Agustín, *Replica a Juliano* 4, 40. <<

[441] *Ibid*., 6, 30: «Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet». Cursiva de la autora. <<

[442] *Ibid*., 6, 26. <<

[443] *Ibid*., 4, 114. <<

[444] *Ibid*., 6, 25. Cursiva de la autora. <<

[445] *Ibid*., 6, 26. <<

[446] San Agustín vuelve a menudo sobre este tema, como P. Brown observa en *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley, 1969, 397; para algunas referencias, véase *Contra Julianum* 3, 3-6; 9; *Réplica a Juliano* 3, 159; 198. <<

[447] San Agustín, *Réplica a Juliano* 6, 27. La traducción castellana (en éste y en otros pasajes de la obra) difiere sustancialmente del texto que da la autora: «La naturaleza humana sufrió deterioro por el pecado del primer hombre». *(N. de la t.)* <<

[448] *Ibid*. <<

[449] *Ibid*. <<

[450] *Ibid*., 6, 30: «… potestas vivendis, nec nulla moriendi necessitas». <<

[451] *Ibid.*, 6, 27. <<

[452] San Agustín, *Contra Julianum* 3, 3-5. <<

[453] *Ibid.*, 3, 6. <<

[454] San Agustín, *Réplica a Juliano* 6, 23, 5. <<

[455] San Agustín, *Réplica a Juliano* 3, 109. Para un excelente estudio de las ideas de san Agustín sobre la justicia divina en relación al pecado original, véase Y. de Montcheuil, «La Polémique de Saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après *l'Opus imperfectum*», en *Recherches de Science Religieuse*, 44, 2, París (1956), 193-218. <<

[456] San Agustín, *Réplica a Juliano* 5, 22. <<

[457] *Ibid.*, 1, 1-2. <<

[458] *Ibid.*, 1, 14. <<

[459] *Ibid.*, 6, 26. <<

[460] *Ibid.* <<

[461] *Ibid.*, 6, 29. <<

[462] *Ibid.*, 6, 26; para la réplica de Juliano 6, 26-29. <<

[463] Para un estudio excelente y lleno de matices sobre la postura de san Juan Crisóstomo, véase E. Clark, «The Virginal *Politeia* and Plato's *Republic*. John Chrysostom on Women and the Sexual Relation», en *idem, Jerome, Chrysostom, and Friends*, Nueva York, 1971, 1-22. <<

[464] San Agustín, *Réplica a Juliano* 6, 27. <<

[465] *Ibid.* <<

[466] *Ibid.* <<

[467] *Ibid.*, 6, 40. <<

[468] *Ibid.*, 3, 82. <<

[469] *Ibid.*, 3, 154. <<

[470] *Ibid.*, 2, 33. <<

[471] San Agustín, *Contra Julianum* 3, 14. <<

[472] *Ibid*., 3, 13. Cursiva de la autora. <<

[473] *Ibid*. Cursiva de la autora. <<

[474] *Ibid*., 3, 14. Cursiva de la autora. <<

[475] San Agustín, *Réplica a Juliano* 3, 109. <<

[476] *Ibid*., 4, 92. Cursiva de la autora. <<

[477] *Ibid*., 5, 45. <<

[478] Para un estudio de las cuestiones exegéticas, véase G. Bonner, «Augustine on Romans 5,12», en *Studia Evangelica, 2*, Berlín (1968). 242-247; S. Lyonnet, «Le Péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12-14», en *Recherches de Science Religieuse* 44, 1, Paris (1956), 63-84; también de Lyonnet, «Le Sens de ἔφῷ εν Rom. 5,12 et l'exégèse des Pères Grecs», en *Biblica*, 36, Roma (1955), 427-456: A. d'Alès, «Julien d'Éclane, exégète», en *Recherches de Science Religieuse*, 6, Paris (1916), 311-324; H. Wolfson, «Philosophical Implications of the Pelagian Controversy», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 103, Filadelfia (1959), 554-562; A. Bruckner, *Julian von Eclanum*, 114-123. <<

[479] P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis*, 1-135. <<

[480] A. Bruckner, *Julian van Eclanum*, 100. <<

[481] *Ibid*., 123-127. Cursiva de la autora. <<

[482] J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge, 1966. <<

[483] San Agustín, *Réplica a Juliano* 6, 35. Cursiva de la autora. <<

[484] *Ibid*., 6, 30. «El hombre tuvo en su poder no morir, si no hubiera pecado». <<

[485] *Ibid*., 6, 35. Cursiva de la autora. <<

[486] *Midrash Rabbah*, números 9, 4-10. <<

[487] *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*, ed. Leo W. Simmons, Yale University Press, New Haven, 1942, cap. 1. <<

[488] E. E. Evans-Pritchard, «The Notion of Witchcraft Explains Unfortunate Events», en *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford, 1976, 18-32. <<

[489] Lucas 13:4-5. <<

[490] *Midrash Rabbah*, Génesis 12, 6; 21, 3; 24, 2, *passim*; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Filadelfia, 1925, I, 49-101; V, 63-142. <<

[491] Agradezco al doctor Zephirah Gitay el hecho de compartir conmigo su investigación sobre las descripciones de Durero de la historia del paraíso. <<

[492] San Agustín, *Réplica a Juliano* 5, 49; cf. 3, 103. <<

[493] *Ibid*., 3, 109. Para mayores referencias y estudios, véase Refoulé, «Julien d'Éclane», 66-72. <<

[494] San Agustín, *Réplica a Juliano* 6, 40. <<

ÍNDICE

Adán, Eva y la serpiente	2
AGRADECIMIENTOS	5
EL LIBRO DEL GÉNESIS (capítulos 1-3)	8
INTRODUCCIÓN	15
1. «EL REINO DE DIOS ESTÁ CERCA»	32
2. LOS CRISTIANOS CONTRA EL ORDEN ROMANO	74
3. IMPROVISACIONES GNÓSTICAS SOBRE EL GÉNESIS	110
4. EL «PARAÍSO DE LA VIRGINIDAD» RECONQUISTADO	140
5. LA POLÍTICA DEL PARAÍSO	168
6. LA NATURALEZA DE LA NATURALEZA	211
EPÍLOGO	248
Notas	253